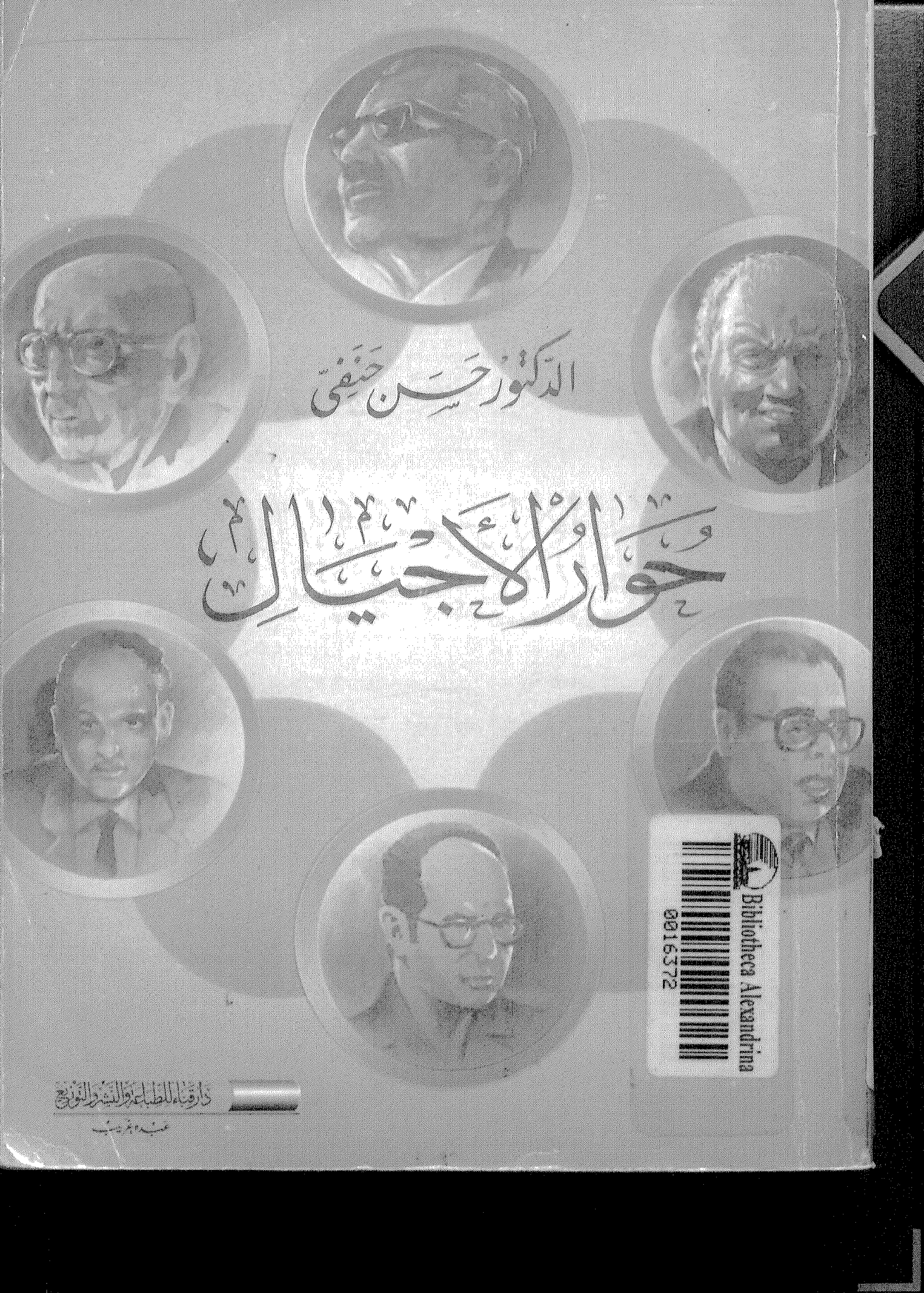

الدكتور حسن حنفي
حوار الأجيال
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب



حوار الأجيال

الدكتور حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــاب : حوار الأجيال

المؤلـــــــف : د. حسن حنفى

تاريخ النشـــر: ١٩٩٨م

الناشــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
شركة مساهمة مصرية
عبده غريب

المركز الرئيسى : مدينة العاشر من رمضان
والمطابـــــع المنطقة الصناعية (C1)
ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون
الدور الأول - شقة٦
ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقم الإيــــداع : ٧٢٠٧/ ٩٧
الترقيـم الدولــى : I S B N
977 - 5810 - 28 - 0

الإهـــــداء

إلى الأجيال القادمة

من أجل تواصل خلاق

بفضل القراءة والتأويل

حسن حنفى

مقدمة

هذا الكتاب وفاء منى للأجيال الماضية واعتزازا بالأجيال القادمة، يجمع بين الخلود والزمان بين من انتقلوا إلى رحاب الله وبين الذين مازالوا قادرين على العطاء.

الغاية منه التأكيد على التواصل بين الأجيال. فلا يوجد نبت من لا شئ، كل جيل سابق يمهد لجيل لاحق.

والمنهج هو القراءة أو التأويل، رؤية الحاضر فى الماضى، ورؤية الماضى فى الحاضر. فلا يوجد تاريخ موضوعى للفكر بل إثراء متبادل، وحوار خلاق كما فعل هيجل وهوسرل وهيدجر مع تاريخ الفلسفة الغربية وكما فعل المؤرخون المسلمون مع اليونان.

وأشكر زميلى وصديقى د. محمد عثمان الخشت توليه رعاية إصدار هذا الكتاب.

حسن حنفى

مدينة نصر

(١)

مــن زعمــاء الإصــلاح إلــى إصــلاح الزعمــاء

فــى الجــدل بيــن الثقافــى والسيــاسى

فى العصـر الحديـث

(أحمد أمين ١٨٨٦-١٩٥٤) (*)

١- الإشكـــــال

إرتبط الإصلاح فى الثقافة العربية المعاصرة بالأسماء. وكأن الإصلاح من صنع الأفراد وإبداعاتهم الخالصة وليس حركة تاريخية تتولد فى المجتمع. ويغلب على التأليف فى الإصلاح التأليف طبقا للمصلحين وأسماء الأعلام وكأنها اجتهادات فردية صرفة، نجوما زاهرة فى ظلام التخلف بلا تاريخ أو بنية اجتماعية.

ويتم استعراض الأسماء إما تاريخيا منذ البداية عند محمد بن عبد الوهاب حتى النهاية عند محمد عبده ودون تصنيف لهم فى مدارس متصلة أو متمايزة: الإصلاح الدينى (محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، أحمد خان)، والإصلاح السياسى، (الأفغانى، خير الدين التونسى، عبد الله النديم، مدحت باشا، أمير على)، والإصلاح الثقافى الجامع بين الإصلاحين الدينى والسياسى، ويشمل التعليمى (على مبارك) والفكرى (الكواكبى). كما يغيب التصنيف الجغرافى الذى يدل على خصوصية الإصلاح فى كل قطر. فهناك المدرسة المصرية (الأفغانى، محمد عبده، عبد الله النديم، على مبارك)، والحجازية (محمد بن عبد الوهاب)، والتركية (مدحت باشا، والتونسية (خير الدين)، والهندية (محمد خان، أمير على)، والشامية (الكواكبى). وفى هذه الحالة تكون المدرسة العربية هى الأغلب إذ تضم حوالى نصف الكتاب[1] ومع ذلك لا يغطى زعماء الأحزاب العشرة كل زعماء الاصلاح.

(*) أحمد أمين، أربعون عاما على الرحيل ، اشراف د. يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتاب الثقافة الجديدة ١٦ القاهرة ١٩٩٤ ص ١٦٧ -١٩٤.

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية القاهرة : ١٩٤٩ ويضم عشرة أسماء ١- محمد بن عبد الوهاب) ٢- مدحت باشا (٣٣ص) ٣- السيد جمال الدين الأفغانى (٦٢ ص) ٤- السيد أحمد خان (١٨ص) ٥- السيد أمير على (٧ص) ٦- خير الدين باشا التونسى (٣٨ ص) ٧- على باشا مبارك (١٨ص) ٨- عبد الله النديم (٤٨ص) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبى (٢٤٩ص) ١٠- الشيخ محمد عبده (٥٨ص) ... المدرسة المصرية (١٨٥ص) ثم الشامية (٣١ص) ثم الهندية (٢٥ص) ثم الحجازية (١٦ص). وأكبر الزعماء كان الأفغانى (٦٢ص) ثم محمد عبده (٥٨ص) ثم=

فلم استبعاد محمد إقبال من المدرسة الهندية، وعلال الفاسي والبشير الإبراهيمي وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وكل المدرسة المغربية؟ ولم استبعاد التيار الليبرالي الذي كان وثيق الصلة بالإصلاح مثل الطهطاوي وعلي مبارك المذكور تليمذه، وخير الدين التونسي المذكور صنوه؟ ولم استبعاد باقي ممثلي المدرسة المصرية الإصلاحية مثل رشيد رضا أو قاسم أمين أو الليبرالية مثل أحمد لطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق والعقاد؟ ولماذا يتم استبعاد باقي ممثلي الحركات الإصلاحية مثل السنوسية في تونس والمهدية في السودان والألوسيان في العراق؟

وما هو معيار ترتيب الزعماء العشرة من محمد بن عبد الوهاب حتى محمد عبده؟ هل التاريخ، والتواريخ متقاربة أدناها باستثناء محمد بن عبد الوهاب الذي توفي في ١٧٩١ وخير الدين التونسي الذي توفي في ١٨٧٩ تتراوح في العقد الأخير من القرن الماضي ابتداء من ١٨٩١ حتى العقد الأول من هذا القرن ١٩٠٥ ودون ترتيب منتظم باستثناء الأول، محمد بن عبد الوهاب والأخير محمد عبده؟ [1]. هل الأهمية وقد أتى الأفغاني وهو الأولى ثالثاً، ومحمد عبده وهو الثاني عاشراً، وعبد الله النديم وهو الثالث ثامناً؟ هل التقسيم الجغرافي، الحجاز ثم تركيا ثم مصر ثم الهند ثم تونس ثم الشام، وقد تقطعت مصر بين الأفغاني وعبد الله النديم وعلى مبارك والشيخ محمد عبده؟

ومع ذلك وبالرغم من عدم الوضوح في معايير التقسيم والاختيار إلا أن هناك اشكالا رئيسيا في الكتاب كله يتخلل زعماء الإصلاح العشرة وهو إشكال الثقافي أم السياسي، زعماء الإصلاح أم إصلاح الزعماء؟ والديني يدخل مع الثقافي، والاجتماعي والتعليمي يدخلان مع السياسي. ويغيب الإشكال دائما وسط العرض، ويبرز بين الحين والآخر في أول العرض لبعض زعماء الإصلاح على سبيل المقارنة.

ومع ذلك يغلب على العرض طريقة السيرة الذاتية مع التركيز على الأفكار والأعمال وهو ما يزال سائدا في الفكر العربي المعاصر[2]. وقد يكون ذلك من آثار

=عبد الله النديم (٤٧ص) ثم خير الدين التونسي (٣٨ص) ثم مدحت باشا (٣٢) ثم الكواكبي (٣١ص) ثم على مبارك وأحمد خان (١٨) ثم محمد بن عبد الوهاب (١٦) ثم أمير على (٧).

(١) تواريخ الوفاة كالآتي : ١- محمد بن عبد الوهاب (١٧٩١) ٢- مدحت باشا (١٨٨٣) ٣- السيد جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧) ٤- السيد أحمد خان (١٨٩٨) ٥- السيد أمير على ( ) ٦- خير الدين باشا التونسي (١٨٧٩) ٧- على باشا مبارك (١٨٩٣) ٨- عبد الله النديم (١٨٩٦) ٩- السيد عبد الرحمن الكواكبي (١٩٠٢) ١٠- الشيخ محمد عبده (١٩٠٥)

(٢) عثمان أمين : رواد الوعي الإنساني، المكتبة الثقافية ، القاهرة.

السيرة النبوية وتشخيص الأفكار فى الأفراد، والآراء فى الزعماء. ومع ذلك يظل الإشكال واضحاً : من أين نبدأ؟ من الإصلاح الدينى من أجل إصلاح المجتمع أم من إصلاح المجتمع أولا حتى يتم إصلاح كل شئ بعد ذلك؟ من الداخل إلى الخارج أم من الخارج إلى الداخل؟ من الفكر إلى أم من الواقع إلى الفكر؟

وتبدو إشكالية أخرى فى مقدمة الكتاب وخاتمته، إشكالية تاريخية حول أسباب السقوط وشروط النهضة. تستلهم المقدمة العصر الذهبى الأول فى نهضة الإسلام الأولى خلال القرون الأربعة الأولى ثم تصف بداية الانهيار بدخول شعوب أخرى مثل الترك الرحالة المقاتلين الذين لم يكن لهم حس حضارى مرهف، ثم بالزحف الصليبى من الغرب ثم بالاجتياح المغولى من الشرق، جنكيز خان ثم هولاكو ثم تيمور لنك حتى سقوط بغداد وتدميرها ثم أتى العثمانيون، وهم ذوو شجاعة دون عدل، وانعزلوا عن العالم فدب الفساد فى الدولة وظهرت المعارضة، وعادت الحداثة الغربية، وصعب الاصلاح. نام الشرق فى مقابل استيقاظ الغرب حيث اجتمعت الحرية والعلم والصناعة والمال[1]. وقد أدى هذا التفاوت الحضارى بين الشرق والغرب، إلى استعمار الغرب للشرق عسكريا واقتصاديا وثقافيا. فاستيقظ الشرق بزعامة المصلحين من أجل التحرر من سيطرة الغرب وفى نفس الوقت أخذه نموذجاً للتحديث " فداونى بالتى كانت هى الداء". وبالرغم من تنوع الاصلاح فى كل قطر إلا أنه يقوم على مبادئ عامة مثل الحرية والعدل والمساواة بين الناس، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، والاجتهاد والابتعاد عن التقليد، وقد تم تشريد زعماته واتهامهم بالخيانة، فالمساواة محاربة للمسلمين، والحداثة خروج على التقليد، والشورى عصيان للسلطان، واصلاح العقيدة إلحاد[2]. فالتاريخ نهضة ثم سقوط ثم نهضة من جديد. وتعود الخاتمة أيضا إلى نفس المقارنة التاريخية بين نوم الشرق ويقظة الغرب، بين غفلة الأنا ووعى الآخر فى المرأة والتعليم واللغة والوفرة. فحركة الإصلاح تهدف فى النهاية إلى أن تأخذ بأسباب النهضة كما فعل الغرب، فالغرب نمط للتحديث فى كل تيارات الفكر العربى المعاصر.

وزعماء الإصلاح كتاب ثقافى سياسى أدبى. وضع أسلوبا جديدا فى الكتابة، السهل الممتنع الذى يعتمد على التشويق والقصِّ وتحليل التجارب ومخاطبة وجدان القارئ والقدرة على إقناعه بأسلوب أدبى تصويرى يستشهد بالشعر مثل عادة القدماء والمحدثين. كما تغلب عليه النزعة الإنسانية العامة والرغبة فى تغيير الواقع والمساهمة فى الإصلاح الإجتماعى لا فرق بين الكاتب والقارئ. يتعاطف معه القارئ ويود المساهمة فيه. كما أنه يجمع بين القديم والجديد، بين التراث والعصر

(١) أحمد أمين : زعماء الإصلاح ص ٥-٩.
(٢) المصدر السابق ص ٣٣٨ ٣٤٩.

أو كما يقال بلغتنا الشائعة بين الأصالة والمعاصرة كما هو الحال عند زعماء الإصلاح. فالكاتب مصلح مثلهم، يعيد كتابة تاريخ الحضارة الإسلامية فى ثلاثيته الشهيرة، الفجر والضحي والظهر، مما يكشف أيضاً عن المنهج التطورى الارتقائى فى مسارى النهضة والأفول حتى الغسق والظلام، وبزوغ الفجر من جديد. يؤسس الإصلاح على تحليل نفسى اجتماعى تاريخى، ويحاول إيجاد قوانين له. كما يركز على أفكار الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والعلم والمدنية مستنبطة إياها من التراث ومن العصر، من الأنا ومن الآخر كحل للصراع الدامى الدائر الآن بين السلفيين والعلمانيين. يشرح الألفاظ العربية فى الهوامش والتعبيرات الأدبية القديمة وإن كان لا يذكر المراجع وأرقام صفحاتها ودور نشرها وسنواتها كما تفعل الدراسات العلمية الحديثة. كما يخلط بين النص غير المباشر والنص المباشر، فالمقصود هو القارئ والتأثير فيه وإعطاء نماذج حية من زعماء الإصلاح فى الجيل الماضى لراغبى الإصلاح وطلابه من هذا الجيل[1]. ومنذ الصفحة الأولى وقبل المقدمة، يتوجه الكتاب إلى الشباب لاستثارة هممهم وإعطائهم القدوة والنموذج. وكان قد نشرمن قبل فى عدة مقالات فى الصحف للجمهور العريض قبل جمعه فى كتاب لجمهور المتخصصين[2].

٢- أولوية الدينى على السياسى

ويمثل محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) الاختيار الأول، أولوية الدينى على السياسى. والوهابية اسم أطلقه الخصوم الأوربيون على أنصاره الذين يسمون أنفسهم "الموحدون". وبعد استعراض سيرته ونشأته فى نجد وأسفاره إلى البصرة وبغداد وكردستان وهمذان وأصفهان وقم ثم اعتكافه ثمانية أشهر وخروجه بالدعوة إلى التوحيد ورفض التوسط بين الإنسان والله، فضعف المسلمين آت من الجهل بالعقيدة، يظهر الإشكال خفيا فى حاجة الدعوة إلى قوة سياسية لنصرتها ونشرها وهو ما فعله محمد بن سعود. والسعودية حتى الآن تعتنق مذهبه، بل وتطبق الدعوة تعاليمها بالقوة بهدم الأضرحة. ففيها اجتمع السيف واللسان.

---

(١) "زعماء الإصلاح" لأحمد أمين من الكتب التى تأثرت بها وأنا صغير بالمدرسة الثانوية منذ بداية وعيى الفلسفى السياسى.

(٢) "هذا الكتاب" يتضمن سيرة عشرة من المصلحين المحدثين فى الأقطار الإسلامية المختلفة. كنت قد نشرت بعضه فى بعض المجلات ثم أتممته وجمعته ليسهل تناوله ويكثر تداوله. وقد رجوت منه أن يكون فيما يصدر من حياة المصلحين ونوع أخلاقهم باعثا للشباب يستثير هممهم فيحذون حذو أولئك المصلحين ويهتدون بهديهم وينهضون بأممهم" ص٤ "وكان من حقهم علينا أن نحيى سيرتهم ونجدد ذكرهم ونبين ميادئهم. فربما جهل كثير من شباب الجيل تاريخهم مع قرب العهد بهم وتأثرنا فى حاضرنا ومستقبلنا بآرائهم وأعمالهم" ص٩.

عارضتها الدولة العثمانية بالقوة وأوفدت إليها محمد على بجيوشه التى أعدها بنفسه، ثم ابنه إبراهيم، وقضى عليها. وقد شوهها العثمانيون فى أذهان الناس وكان الدافع على محاربتها الحفاظ على وحدة دولة الخلافة.

وينقد أحمد أمين الحركة بأنها طهّرت العقيدة ولم تعتن بالحياة العقلية. كما أنها لم تعتن بالمدنية الحديثة ولم تأخذ منها شيئا. ولم تلجأ إلى الحياة المادية كما فعل محمد على. هذه الانتقادات الثلاثة تبين حدود الإصلاح الدينى الذى يعطى الأولوية للدينى على السياسى. ولا ينقد أحمد أمين تحول الحركة إلى سياسة والدعوة إلى دولة فى المملكة العربية السعودية ويتجنب ذلك بل وربما توحى بعض عباراته بالثناء على ذلك[1]. وأحيانا يثنى بوضوح على السعودية التى اختارت طريقاً شاقا بين النظام المدنى وتشدُّد الوهابيين[2].

وقد انتقلت الدعوة من خلال موسم الحج إلى باقى أرجاء العالم الإسلامى. نقلها أحمد خان إلى الهند، والسنوسى إلى الجزائر، والشوكانى إلى اليمن، ومحمد عبده ورشيد رضا إلى مصر لمحاربة البدع وفتح باب الاجتهاد. وقد جودها محمد عبده بتأسيسها على علم النفس والاجتماع وبتفسير القرآن (جزء عم). وجدَّدها الأتراك فى محاربة البدع تأسيسا على العقل المطلق إنتقالا من الإصلاح الدينى إلى الإصلاح الاجتماعى.

والنقد الحاسم لهذا الاختيار هو أن الناس ظلوا يلجأون إلى الأضرحة وكأن الدعوة لم تؤثر إلا فى الخاصة وحدهم دون العامة بل إن الخاصة فى رفضها الأضرحة يخشى منها أن ترفض اللجوء إلى الله. ومن ثم انتهت الحركة إلى تقليدية العامة وربما إلى علمانية الخاصة[3].

ونظرا لغياب الإشكال بوضوح يتم الانتقال إلى المصلح التالى، مدحت باشا الذى يمثل الاختيار الثانى : أولوية السياسى على الدينى، ويترك من يستمر فى

---

(١) وذلك مثل المملكة السعودية : "ولكن بقيت الدعوى إلى أن هيئ لها فى العهد الحاضر المملكة السعودية الحاضرة فى تاريخ طويل لا يعنينا هنا وأنما يهمنا الدعوة و ما تم لها"، المصدر السابق ص١٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٠.

(٣) "ظلت عامة المسلمين فى جميع الأقطار الإسلامية كما هم من حيث الالتجاء فى قضاء الجوائح إلى المشايخ والقبور والأضرحة، وظلت على عادتها فى الاحتفال بالموالد ونحوها وإن قل بهاؤها ورونقها. وإنما تأثر بهذه الدعوة الخاصة أو خاصة الخاصة كما تأثر بها ناشئة الشباب المثقفين بحكم ثقافتهم ونمو عقليتهم فلم يلجأوا إلى المزارات والمشايخ كما كان يلجأ آباؤهم ولكن أخشى أن يكون كثير منهم لا يلجأ إلى الله أيضاً كما كان يلجأ آباؤهم"، المصدر السابق ص ٢٥.

نفس التيار مثل أحمد خان ومحمد عبده بعد ذلك. ونظرا لعدم الترابط بين الزعماء في عرضهم، يتم عقد الصلة بينهم على نحو خارجي بالإعلان عن المصلح الآخر الذي يتم الحديث عنه آنفا كما هو الحال في تقديم البرامج[1].

وقد أخذ نفس الاختيار أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) مع بعض التحول من الديني إلى الثقافي. فإصلاح الدين يأتي بإصلاح العقل والتثقيف والتهذيب. لذلك أنشأ مجلة" تهذيب الأخلاق "وجامعة عليكره، ودعا إلى مؤتمر لجميع المسلمين. وحاول إصلاح اللغة الأردية. وكان يرى أن الوحي بمعناه لا بلفظه كما يقول المستشرقون ونقاد الكتب المقدسة بعد دراستهم للعهدين القديم والجديد واكتشاف أن النقل كان معنويا لا لفظيا. وجعل وحدة الهند وطنية تتعدد فيها الطوائف والديانات مقتربا من العلمانية.

أما السياسي لديه فإنه يتلخص في مهادنة الانجليز وضرورة التفاهم معهم. فهم خصوم شرفاء. وانجلترا نموذج للتحديث والحضارة والمدنية. وبالرغم من الإفاضة في موقف أحمد خان المهادن للإنجليز، مثل موقف محمد عبده في مصر، إلا أن أحمد أمين لا يريد الحكم عليه ويقتصر على وصف الموقف والتركيز على دعوته للإصلاح والاستقلال الوطني[2].

فالاستقلال عماده العلم. ولانجلترا القوة المادية والمعنوية مالا تستطيع مصر مقاومته. لذلك هاجمه الرجعيون الذين يرون في الدين الشعائر والطقوس والخرافات والأضرحة والمعجزات، وهاجمه الوطنيون الذين يعطون الأولوية للاستقلال الوطني أي للسياسي على الثقافي.

ثم ازدهر هذا الاختيار عند أمير علي في الهند تحولا من الديني إلى الثقافي إلى التربوي قبل أن يقترب إلى السياسي وإن حاذاه. ركز الاصلاح على الاجراءات العملية فأسس الجمعية الوطنية الإسلامية. وقد ظهر في أحمد خان الذي أسس بفضله أيضا جمعية الدفاع الإسلامية. لكن ظل أمير علي أسير الماضي وورومانسيته في كتبه عن محمد وتعاليمه، ومختصره من تاريخ العرب وروح الاسلام. معظم كتاباته بالانجليزية للدعوة إلى الإسلام والتعريف به. ناصر العثمانيين دفاعا عن دولة الخلافة خاصة الاطراف.

---

(١) "والآن ننتقل إلى نوع آخر من الاصلاح كان مظهره مدحت باشا في تركيا" المصدر السابق ص ٢٥ "والآن ننتقل بأجهزتنا إلى مصلح آخر من صنف آخر هو السيد جمال الدين الأفغاني" ص ٥٨" ولذلك كان حوله وبعده من يكمل خطته ويسلك منهجه ويحمل رايته ويصلح ما أخذ عليه ... مثل سراج علي والسيد أمير علي "ص١٣٨.

(٢) "إنما يهمنا منه دعوته إلى الإصلاح وعمله في سبيله" ص ١٢٥.

ثم تبلور هذا الاختيار عند محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) بداية بالتمييز بين نوعين من النبوغ الموروث والمكتسب. وقد بدأ محمد عبده هذا الاختيار فى الأزهر شارحا النصوص وقارئا للعلوم مدخلا التعليم العصرى القائم على الفهم لا الحفظ، ومفضلا قراءة مقدمة ابن خلدون فى دار العلوم على باقى المتون والشروح والتخريجات الجافة الفارغة من أى مضمون.

وقد ظهر السياسى لديه من جمال الدين الأفغانى واختفى بعد هزيمة العرابيين عائد إلى منطلقة الأول الدينى التثقيفى، لاعنا السياسة والسياسيين، ومتفاهما مع الانجليز كما فعل أحمد خان فى الهند. وقد حاول أحمد أمين تنظير ذلك فى التمييز بين نوعين من القادة، السريع مثل الأفغانى، والبطئ مثل محمد عبده أو بلغة السياسة اليسار مثل الأفغانى وأديب اسحق وعبد الله النديم واليمين مثل محمد عبده، وأحيانا يكون التمييز بين مزاجين : العنيف المتقد، والهادئ الساكن، بين العاطفة والعقل، بين الجرأة والحذر، بين التقدم والمحافظة. وهو التمييز بين الاختيارين: أولوية السياسى على الثقافى عند الأفغانى وأولوية الثقافى على السياسى عند محمد عبده. وكما تأثر بالأفغانى فى السياسى فإنه تأثر بالشيخ درويش فى التصوف والشيخ حسن الطويل فى الفلسفة.

دافع الانجليز عنه كما دافع هو عن الانجليز للإتفاق فى المصالح والرؤى بين الإسلام اللاسياسى عند محمد عبده والثورة اللاسياسية عند الإنجليز. نفى إلى بيروت أستاذا، وعاد إلى مصر أستاذا. وانتهى محمد عبده إلى مناهضة الحركة الوطنية واتهام الوطنيين بالتهور، وآثر البقاء فى الإصلاح الدينى.

إن هو إلا دين أردتُ صلاحه أخاف أن تقضى عليه العمائم.

٣- أولوية السياسى على الدينى

والاختيار الثاني هو أولوية السياسى على الدينى، من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء نظرا لأولوية الواقع على الفكر والنظم السياسية والاجتماعية على العقائد الدينية والإيديولوجيات السياسية[1]. وأول ممثل لهذا الاختيار هو مدحت باشا

---

(١) ويوضح أحمد أمين هذا التقابل على النحو الآتى : "وهذا مصلح آخر من جنس آخر، محمد بن عبد الوهاب مصلح دينى وهذا مصلح اجتماعى. ذاك في نجد، وهذا فى استنبول. ذاك لا شأن له بالسياسة ولا المدنية الحديثة إنما همه إصلاح العقيدة، وهذا منغمس فى السياسة لا مشكلة أمامه غيرها. ذلك برنامج اصلاحه الرجوع إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته لنعتقد ما يعتقدون، ونعمل ما يعملون، ونترك ما يتركون. وهذا يرى الاصلاح فى الرجوع إلى المدنية الحاضرة ومناهجها فى الأمم الحية لنختار منها ما يصلح لنا ويتفق ومواقفنا، دارسين فى إمعان كيف شق الأوربيون طريقهم إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، وكيف تعثروا، وكيف نهضوا. فنتعلم من خطئهم وصوابهم، ونقتبس خير ما أنتجته عقولهم"، المصدر السابق ص٢٦.

(١٨٢٣ - ١٨٨٣) فى تركيا، والحقيقة أنه اختيار الطهطاوى فى مصر. وقد عاش فى عصر السلطان محمود، ونضج فى عصر السلطان عبد الحميد، وقضى كهولته فى عصر السلطان عبد العزيز، ومات فى عصر السلطان عبد الحميد الثانى. جاء فى وقت أفول الدولة العثمانية طبقاً للتصور الحيوى للتاريخ بين النهضة والسقوط[1]. واسترعى انتباهه التضاد بين حال الأمة الإسلامية وحال الأمم الغربية. فالدولة التركية تقوم بظلم المسلمين والنصارى. يدافع المصلحون عن المسلمين، وتدافع الدول الأوربية عن النصارى، وتتخذهم ذريعة للتدخل فى شؤون دولة الخلافة لتقطيع أوصالها. إستبد بالولايات حكامها، وزادوا الشعوب جهلا وفقراً ومرضاً، وتميزت الجنسيات والأعراق واضطهد غيرها. وانتشر الفساد فى الدولة وفى حياة السلاطين الخاصة، الجنس والحريم، والرشوة والتجسس، وتعذيب المصلحين وقتل المعارضين. وقعت الدولة فى الديون وضعف الجيش، واستبد السلاطين بالرأى وعزّت المشورة. وتأله عبد الحميد وأعطى نفسه ألقاب السلطان الأعظم، الخاقان الأفخم، سلطان البرين والبحرين، إمام الحرمين الشريفين، ظل الله فى الأرض، المحفوف بألطافه الصمدانية وعنايته الربانية. وصودرت الكتب التى تذكر حديث "الأئمة فى قريش" ومنعت "العقائد النسفية" لأن فيها فصلا عن الإمامة وشروط الخلافة، وروقبت باقى الكتب وخطب الجمعة. وانتشر المشعوذون والدجالون والجواسيس فى كل مكان.

وبصدمة الحداثة والاطلاع على حضارة الغرب والأسفار إلى الأقطار الأوربية بالرغم من قيادته الجيوش للقضاء على ثورة البلقان كى يفشل فيعزل أو يقتل فيستريح السلطان، بدأ فى إعادة بناء الدولة العثمانية، وتعبيد الطرق، وإقامة الجسور، وتأسيس الجمعيات الخيرية، وإصدار القوانين لحماية النفس والملكية دون تفرقة بين جنس أو دين أو طائفة، وإلغاء نظام الإلتزام. وما أن بدأ بالدعوة إلى الديموقراطية والدستور وإلى تأسيس المجالس النيابية، وحكم الأمة نفسها بنفسها حتى غضب عليه السلاطين وانتهى بالعزل والنفى والموت.

ويبدو أن مدحت باشا أيضا أخذ الغرب نمطا للتحديث. فالغرب نفسه مرّ بنفس الدور الذى تمر به الدولة العثمانية. وهو نفس الموقف لأحمد أمين الذى لا يوجه أى نقد لمدحت باشا.

وأخذ خيرالدين التونسى (١٨١٠ - ١٨٧٩) نفس الاختيار، كان فى الأصل مملوكا شركسيا ثم وصل إلى درجة الوزارة بعد رحلة إلى باريس. بدأ بإصلاح

---

(١) "جاء والدنيا مدبرة عن الدولة العثمانية، وحركة الجزر تلى حركة المد. والمملكة تنقص من أطرافها ويدب الفساد داخلها" ص٢٦.

الدولة وتغيير المجتمع فى "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك" متمثلا روح ابن خلدون. الغرب لديه أيضا نمط للتحديث، مثله مثل الطهطاوى فى مصر، وكأن تونس ومصر يشاركان فى نفس التاريخ، نفس الصراع مع صندوق الدين[1]. كانت خطته إصلاح الدولة فى الداخل وإصلاحها فى الخارج بربطها بالدولة العثمانية لمناهضة أطماع الغرب. ثم تألب عليه رجال الدين فعزل ومات لأن السياسى انفصل عن الدينى وأراد السير وحده فتربص به الدينى حتى قضى عليه. فالداخلى حتى ولو كان تقليديا أقوى من الخارج حتى لو كان تقدميا. مثل مدحت وخير الدين مثل الأفغانى ومحمد عبده. إن عجز مدحت عن الإصلاح ثار وانقلب، وإن عجز خير الدين عن الإصلاح شهد على العصر[2].

أما على مبارك (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) فإن البداية لديه التعليم. لم يشارك فى الثـ ؟-السياسية ولكن إصلاح التعليم كموظف أمين يجعله أقرب إلى إعطاء الأولوية للسياسى بهذا المعنى التعليمى على الدينى. أرسى القواعد الكلية للتربية ومؤسساتها على عكس أستاذه الطهطاوى الذى عكف على الجزئيات والترجمات. كان مبدؤه طاعة أولى الأمر : عباس وسعيد وإسماعيل وتوفيق، وخدمهم جميعا بإخلاص، فإصلاح التعليم أبقى من الثورة السياسية، والسياسة بلا تعليم سرعان ما تذهب.

٤- الثقافى فى جدل الدينى والسياسى

ويمثل الأفغانى الاختيار الثالث، لكيفية الانتقال من زعماء الإصلاح إلى إصلاح الزعماء، من الدين إلى السياسة أو من السياسة إلى الدين عبر الثقافة، أى البنية الذهنية التى عليها يقوم الدين والسياسة معا. الدين بلا ثقافة قطعية وثبات وتحجر وشعائرية وتيبس. والسياسة بلا ثقافة ثورة هوجاء وانفعالات غضباء وانقلابات ودسائس. أما الثقافة فهى التأسيس والتأصيل لكل شئ. فيهما يتوحد الدين والسياسة. فإذا كان محمد بن عبد الوهاب الممثل الأول لإصلاح العقيدة وأولوية الدينى على السياسى، ومدحت باشا الممثل الأول لإصلاح الدولة وأولوية السياسى على الدين فإن الأفغانى هو الممثل الأول لجدل الدينى والسياسى فى مركب بينهما هو الثقافى، طبقا للحظات الجدل الثلاثة : الموضوع والنقيض والمركب. فالأفغانى يريد إصلاح العقول والنفوس أولا ثم الحكومة ثانيا ثم ربط ذلك بالدين ثالثا، بادئا

---

(١) "وهكذا كانت رواية واحدة مثلت مرة فى مصر ومرة فى تونس ولم يختلف فيها إلا أشخاص الممثلين"، المصدر السابق ص١٦٦.

(٢) "لقد كان مصلحا اجتماعيا وسياسيا من جنس مدحت باشا. غير أن الفرق بينهما كالفرق بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده. فمدحت يصلح فإن عجز عن الإصلاح ثار ودبر الانقلاب. وخير الدين يصلح فإن عجز عن الإصلاح رفع يديه إلى السماء وقال "اللهم إنى قد بلغت" ،المصدر السابق ص١٨٣.

من المركب إلى النقيض إلى الموضوع. وإذا أراد مدحت باشا إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة فإن الافغانى يريد إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب[1]. مدحت ينقد الحكومة من الداخل من أجل إصلاحها، والأفغانى ينقد الحكومة فى الداخل والخارج من أجل الانقلاب عليها. مدحت موظف فى الدولة يمارس مواطنته فى الداخل وليس فى خارج الدولة أمام الأعداء الذين يتربصون بالوطن شرا. والأفغانى يمارس ثورته فى الداخل والخارج حصاراً للحكومة بين الداخل والخارج. وأحمد أمين يفضل موقف مدحت على موقف الأفغانى[2]. السياسى عند مدحت حكومى، والسياسى عند الأفغانى حكومى أيضا ولكن يقوم على ثقافى وهو التسلط والطغيان. الحكومة فى دولة، والثقافة بلا نظام سياسى.

لقد عرف الأفغانى العالم الإسلامى، فارس والهند والحجاز وتركيا ومصر التى عاش فيها ثمان سنوات. وأدرك مأساته فى علمائه الجاهلين وأمرائه المستبدين وشعوبه الراضية المستكينة. ورأى تربص الدول الأجنبية به، كل يريد قطعة، وتكبيله بالدين. فصاغ الإسلام كمشروع تحررى ضد القهر والاستبداد فى الداخل والاستعمار والسيطرة فى الخارج.والسبيل الى تحقيق هذا المشروع هو تثوير الثقافة حتى يتم تثوير الدين وتثوير السياسة. واستعمل شرح النصوص القديمة للتعبير عن مشروعه الثورى بحثا عن الأصول ثم الانتقال منها إلى الفروع على عكس محمد عبده الذى بدأ بالفروع رغبة فى الانتهاء منها إلى الأصول. ويتم ذلك فى المنتديات العامة وفى المقاهى وعلى قارعة الطريق كما كان يفعل سقراط من

---

(١)" لئن كل محمد بن عبد الوهاب يرمى إلى إصلاح العقيدة ومدحت باشا يرمى إلى إصلاح الحكومة والإدارة فالسيد جمال الدين يرمي إلى إصلاح الشعب من طريق إصلاح الحكومة. وجمال الدين يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولا ، ثم إصلاح الحكومة ثانيا وربط ذلك بالدين. مدحت يرى إصلاح الشعب عن طريق إصلاح الحكومة وجمال الدين يرى إصلاح الحكومة عن طريق إصلاح الشعب. مدحت يقول إن الحكومة راع، وإذا صلح الراعى صلح الرعية. والغاية الدستور. فإذا وضع ونفذ فالخير كل الخير للأمة. ويقول جمال الدين :أن القوة النيابية لأى أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا انبعث من نفس الأمة، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له فهو مجلس موهوم موقوف على إرادة من أحدثه. فالعقول والنفوس اولا، والحكومة ثانيا"، المصدر السابق ص ٥٩.

(٢) "وهذه زلة كبيرة من السيد جمال الدين، دعاه إليها حدته وحبه للانتقام. إذ كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية فى بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حاربه فى العروة الوثقى؟ وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب ويغسل هذه الأثواب القذرة على مشهد من كل الناس؟ لقد كان مدحت باشا فى موقف كهذا أنبل من السيد و أكرم. إذ نفاه عبد الحميد وأخذه رجاله من دست الوزارة إلى السفينة لا مال ولا ثياب ولا أهل، ومع هذا فما وضع قدمه فى أوربة حتى أخذ فى دفع الشر عن أمته ويتكلم الكلام الكثير فى فضل الأتراك على أوربة، ولا ينطلق بكلمة فى ذم عبد الحميد الذى عامله معاملة الشاه لجمال الدين. الحق أنها غلطة من غلطات السيد دعا إليها حدة مزاجه"، المصدر السابق ص٩٩.

قبل والمسيح، بالحديث الشفاهى وليس بالكتب المدونة التى تقتل القلوب بصوريتها ولفظيتها وتركيباتها اللغوية المفتعلة. وهو "مظهر بن وضاح" إسمه المستعار الذى كان يكتب به فى الصحف والمجلات. وكانت العروة الوثقى منبره. ثم انتقل من معلم حجرة إلى معلم أمة. ولما نفى إلى حيدر أباد كتب "الرد على الدهريين" لما رآه من مخاطر المادية الداخلية أو الخارجية (الداروينية) على روح الأمة. دخل فى صراع ثقافى مع رينان حول الفلسفة ولقبها "عربية" عند المستشرق لتقطيع أواصل الأمة بين عرب وعجم وترك و"إسلامية" عند الافغانى إقرارا بمساهمة الشعوب فيها، وحول الإسلام والتقدم. فالمستشرق يرى أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث الحر، والأفغانى يرى أن كل الحضارة الإسلامية وعظمتها إنما هى تعبير عن النظر العقلى والبحث عن البرهان كما أقره القرآن.

إن الثورة عن طريق السياسى وحده طريق مسدود، وهو طريق مدحت والسلطان. أما تثوير الثقافة فهو الطريق إلى الثورة السياسية. لذلك اقترح عليه محمد عبده إنشاء مدرسة للزعماء لهذا الغرض. ولكن بعد وفاة الأفغانى فصل محمد عبده الثقافى على السياسى، وآثر الانكباب على الاول والابتعاد عن الثانى، فى حين استمر تلميذه عبد الله النديم فى الجمع بين الثقافى والسياسى وأحيانا تغليب السياسى على الثقافى كرد فعل على محمد عبده. حمل الافغانى فى حياته لواءين، الثقافى والسياسى، وبعد مماته حمل محمد عبده لواء الثقافى وحده. فالسياسى كان طارئا عليه من روح جمال الدين. ساهم عبد الله النديم فى الحركة الوطنية بينما عادى الحزب الوطنى محمد عبده الذى فضل مهادنة الانجليز بل مصادقتهم مما سبب فتوراً بينه وبين أستاذه جمال الدين. واستمر فى طريق النديم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول[1]. فهل كانت الثورة عند الأفغانى مجرد حدة المزاج

---

(١) "كان فى حياته يحمل فى يديه العلمين معا. فلما مات تفرق العلمان، وتداولهما المصلحون بعده، كل منهم يحمل أحد العلمين هذا أو ذاك لا يجمع بينهما. فالشيخ محمد عبده مثلا.. خلفه فى العمل الثقافى لا السياسى. لقد تبين فيما بعد أن اشتغاله بالسياسة فى العروة الوثقىونموها إنما كان مدفوعا إليه بقلب جمال الدين لا بقلبه هو .. بل رأيناه يلعن فى كتاباته السياسة وحروفها ومشتقاتها كراهية لها. بل رأيناه يطرح بأن الواجب الأول على المصلح تثقيف الشعب وتهذيبه ثم الاستقلال يكون الخاتمة. بل رأيناه يضع خطة إصلاحه بأن يتعاون مع الانجليز ويصادقهم ويتفاهم معهم لينال منهم بأقصى ما يستطيع إعانته فيما ينشد من إصلاح داخلى تثقيفى. وهذا سبب ما كان بينه وبين مصطفى كامل والحزب الوطنى من خصومة. بل ربما كان هذا سببا أيضاً فيما نلاحظه من بعض الفتور فى العلاقة بينه وبين أستاذه جمال الدين. فقد كتب من مصر للسيد، فى الآستانة، كتابا خلا من الإمضاء وتلميحا لبعض الاشخاص من غير ذكر أسمائهم فهاج السيد وكتب إلى الشيخ محمد عبده جوابا من نار على هذا التصرف يؤنبه فيه على الجبن والخوف ويقول"تكتب ولا تمضى وتعقد الألغاز .. أمامك الموت ولا ينجيك الخوف .. فكن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة ولا تكن صبيا هلوعاً"، المصدر السابق ص ١٠٧-١٠٨.

والطبع؟ كان أقرب إلى على منه إلى معاوية بينما كان محمد عبده أقرب إلى معاوية منه إلى على. كان الحق لديه غاية ووسيلة بينما كان عند محمد غاية لا وسيلة[1]. وإن كان مؤلف "زعماء الإصلاح" أقرب إلى محمد عبده منه إلى الأفغانى إلا أنه يشيد بالأفغانى كحكيم وأمل وطموح وهو واقف على قبره فى الآستانة يحيى ذكراه[2].

وقد رفع عبد الله النديم (١٨٤٥ ـ ١٨٩٦) لواء السياسى، مناهضة الحكم الأجنبى من خلال الثقافى الواسع وهو الأدبى والروح الشعبية، وهو السخرية والمنبر العام، وهو الصحافة. كما أسس جمعية مصر الفتاة. والجمعية الخيرية المصرية. جمع بين الوطنية والأدب، واعتبر أن سبب هزيمة الثورة العرابية فىالأخلاق والثقافة وروح الشعب. ثبت على المبدأ وتخفى ما يقرب من عشر سنوات معلما ومثقفا ومنهضا لشعب مصر. مارس كل الحرف، وقام بكل الأعمال أسوة بالمتكلمين الأوائل: النجار والغزالى والنشار والخباز. دعا إلى أن مصر للمصريين، لا لتركيا ولا للأوربيين. وناصر الحركة الوطنية، وأكمل دور الأفغانى فى يقظة الشعب. أما عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) فقد استمر فى هذا الاختيار دون ممارسة أولوية الثقافى على السياسى والدينى، وكتب فى ذلك "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" باحثا فى أصول الاستبداد ومصادره، كى يجفف النبع، دفاعا عن الحرية والديمُوقراطية. كما كتب "أم القرى" لمحاولة التعرف على أسباب الفتور عند المسلمين. فى الكتاب الأول نقد للحكومات وفى الثانى نقد للشعوب. ومع ذلك يظل الأفغانى هو الجدلى الأول، جامعا بين الدين والسياسة فى الثقافة مع وحدة ثورية لنهضة الشعوب فى عدائه للاستعمار، على عكس الكواكبى

---

(١) "ثم كان أشبه الناس فى سياسته بعلى لا بمعاوية. كانت سياسة معاوية عنوانها "إنا لا نصل إلى الحق إلا بالخوض فى كثير من الباطل". أما على فلا يريد الخوض فى الباطل ليصل إلى الحق بل لا يريد إلا الحق من طريق الحق وإلا فلا كان.. وهكذا كان يريد الحق غاية ويريد الحق وسيلة. والدنيا علمتنا أن سياسة معاوية هى التى نجحت وأن سياسة الدنيا تقوم على المصالحة وأخذ شئ بترك شئ. فمن أراد الحق كاملا وإلا فلا. فلينشد ذلك فى المثل الأعلى للخلق لا فى السياسة أو فلينتظر حتى تخضع السياسة للخلق"، المصدر السابق ص١٠٩.

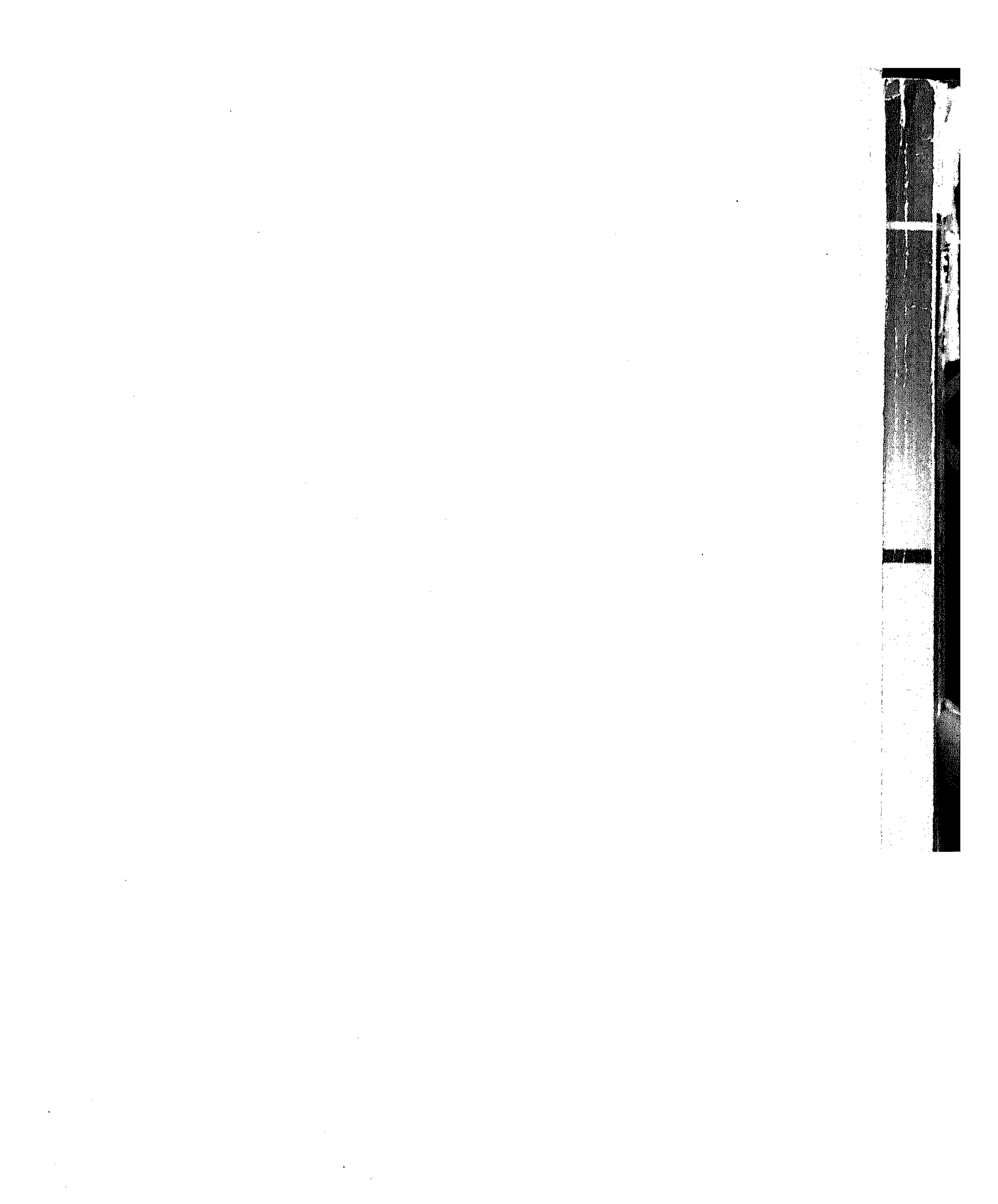
(٢) "وقفنا على قبره وقلت : هنا رقد مُحيى النفوس ومُحرر العقول ومُحرك القلوب وباعث الشعوب ومزلزل العروش، ومن كانت السلاطين تغار من عظمته وتخشى من لسانه وسطوته. والدول ذات الجنود والبنود تخاف من حركته، والممالك الواسعة الحرية تضيق نفسا بحريته. هنا خمد من كان يشعل النار حيث كان: فى الأفغان، فى مصر، فى فارس، فى باريس، فى الآستانة. هنا باذر بذور الثورة العرابية، ومؤجج النفوس للثورة الفارسية ومحرك العالم الإسلامى كله لمناهضة الحكومات الأجنبية والمطالبة بالإصلاحات الاجتماعية. هنا من حارب الحكم الاستبدادى فى مصر، وناصر الدين فى فارس وانجلترا فى باريس، وحارب الجهل والأمية والذلة فى الشرق والجاسوسية والنفاق فى الآستانة. ولم ينتصر عليه شئ إلا الموت"، المصدر السابق ص ١١٥ ـ ١١٦.

المثقف الهادئ الطبع فى تحليل أسباب استبداد الحكومات ولا مبالاة الشعوب وفى عدائه للدولة العثمانية[١].

إن الجدل الثقافى فى الدينى والسياسى هو الطريق لنهضة دائمة لا تكبو وثورة مستمرة لا تنتكص. الثقافة الثورية أساس فهم الدين وفهم المجتمع. لذلك كانت البداية بالثورة الثقافية بدلا من تثوير الواقع بقرارات سياسة وترك الدين تقليديا شعائريا عقائديا يتحول إلى سلفية منعزلة أو حركة غاضبة تتأثر من الواقع الذى فلت منها وأزاحها. تثوير الدين يأتى عن طريق تنوير الثقافة التى يرتكز الدين عليها. وتثوير السياسة يتم عن طريق تثوير الثقافة التى ترتكز السياسة عليها. حاول زعماء الإصلاح تثوير الدين، ويمكن بإصلاح الزعماء تثوير السياسة. والحقيقة أن تثوير الدين وتثوير السياسة لا يتمان إلى بتثوير الثقافة، العنصر المشترك بينهما. الدين ثقافة، والسياسة ثقافة. وإعادة بناء الثقافة هو الطريق إلى الاصلاح.

---

(١) "أكتوى السيد جمال الدين الأفغانى من السياسة الأوربية ولعبها بالمسلمين فصب عليها جام غضبه، واستغرقت حملته على السياسة الانجليزية أكبر قسم من العروة الوثقى، وأكتوى الكواكبى بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده. نظر الأفغانى إلى العوامل الخارجية للمسلمين فدعاهم إلى ان يناهضوها. ونظر الكواكبى إلى نفوس المسلمين ودعاهم إلى إصلاحها فإنها إن صلحت لم تستطع السياسة الخارجية أن تلعب بهم. ولذلك كانت معالجة الأفغانى للمسائل معالجة تأثر، تخرج من فمه الأقوال ناراً حامية، ومعالجة الكواكبى معالجة طبيب يفحص المرض فى هدوء، ويكتب الدواء فى أناة. الأفغانى غضوب، والكواكبى مشفق. الأفغانى داع إلى السيف، والكواكبى داع إلى المدرسة. ولعل هذا يرجع ايضاً إلى اختلاف المزاج. فالأفغانى حاد الذكاء حاد الطبع، والكواكبى رزين الذكاء هادئ الطبع. إذا وضعت أمامه عقبة تخطاها الأفغانى قبل وتخطاها الكواكبى بعد ولكن من خير نقطة تتخطى. فلا عجب أن كان للأفغانى دوى المدافع وكان للكواكبى خرير الماء يعمل فى بطئ حتى يفتت الصخر"، المصدر السابق ٢٧٨.



(٢)

من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى

قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما

(طه حسين – ١٨٨٨ - ١٩٧٣)(*)

١ – النقد بين القدماء والمحدثين

إذا كانت النهضة العربية فى القرن الماضى قد آثرت التغير من خلال التواصل، والحرص على النظر إلى القديم من خلال الجديد، وإعادة قراءة تراث الأنا من خلال تراث الآخر، وتراث الآخر من خلال تراث الأنا، إبن خلدون ومونتسكيو، المعتزلة والتنوير، والشريعة و"الشرطة" La Charte كما فعل الطهطاوى فإنها فى هذا القرن تبدو وكأنها آثرت التغير من خلال الانقطاع علن طريق الصدمة الحضارية، وإيقاظ العقول مما تعودت عليه من تراث الأقدمين، فالثورة العرابية التى حاولت تحقيق مثل النهضة فى القرن الماضى لم تنجح، وظهر أن الماضى أقوى من الحاضر، وأن التراث أقوى من العصر وأن الدينى المستنير، نموذج محمد عبده، لا يكفى لمواجهة حجم التحديات وفى مقدمتها الاحتلال.

وإذا كانت الثورة العرابية قد قامت على تعاليم الأفغانى ومحمد عبده، والإصلاح الدينى فإن ثورة ١٩١٩ إستمرار لهذه التعاليم. فقد كان سعد زغلول تلميذا لمحمد عبده مع مزيد من الليبرالية الغربية وجرأة فيها تمثلت فى الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ وإسقاط الخلافة فى ١٩٢٦. وأعلن دستور ١٩٢٣ فى مصر. وصدر عديد من المؤلفات تعبّر عن الروح الجديدة مثل" الإسلام وأصول الحكم" لعلى عبد الرازق فى ١٩٢٥ وهو نفس العام الذى تأسست فيه الجامعة المصرية و"فى الشعر الجاهلى" لطه حسين فى ١٩٢٦، فالبحث العلمى على يد علماء مصر فى الأزهر وفى الجامعة يتقدم الصف ويُعلن إستمرار الثورة فى الفكر عن طريق إعادة النظر فى الموروث كله الشرعى والأدبى، وليس فقط إعادة قراءته وتفسيره كما فعل رواد النهضة الحديثة، سواء فى الاصلاح الدينى عند الأفغانى ومحمد عبده أو فى الفكر الليبرالى لتأسيس الدولة الحديثة عند الطهطاوى

(*) كتب هذا البحث عام ١٩٧٦ وألقى فى المجلس الأعلى للثقافة بمناسبة مرور سبعين عاماً على صدور كتاب "فى الشعر الجاهلى" عام ١٩٢٦. ولم ينشر من قبل.

وخير الدين التونسى أو فى إعادة النظر لتصور الطبيعة على نحو علمى عند شبلى شميل وفرح انطون.

فى هذا الإطار التاريخى وفى هذه الإثارة الفكرية صدر كتاب "فى الشعر الجاهلى" من أزهرى تقليدى عالم بالتراث القديم، وجامعى عصرى تعلم فى فرنسا، وعاد حاملا المناهج الأدبية الحديثة، المنهج التاريخى، والمنهج المقارن، ومحملا بروح الحضارة الغربية التى وضع ديكارت أسسها فى عدم التسليم بشئ على أنه حق، إن لم يبد للعقل أنه كذلك، واتباع منهج الشك قبل الوصول إلى اليقين ودون ربط ذلك بروح الحضارة الإسلامية كما مثلتها المعتزلة فى اعتبارهم النظر أول الواجبات، وأن الشك أول النظر. لم يكن التراث الاعتزالى القديم حاضرا فى ذهن بعض المحدثين قدر حضور ديكارت فى ذهن العائد من فرنسا وافتتاح الكتاب به وكما هو الحال فى الفكر الليبرالى حتى الآن بعد أن أصبح للغرب الأولوية فى مصادر المعرفة على التراث القديم.

ولا تعنى القراءة مجرد الشرح والتلخيص والعرض عن طريق العبارة الشارحة بل تعنى إعادة بناء الموقف كله، نشأة النص ومكوناته الرئيسية، ووضعه فى إطاره التاريخى الأول ثم نقله إلى اللحظة التاريخية الراهنة بعد سبعين عاما، نقلا للبحث العلمى من جيل إلى جيل، من جيل طه حسين إلى جيل نصر حامد أبوزيد، وإعادة صياغة الأحكام، ونقلها من الدعوى الأولى إلى العلم الدقيق مع تعميق أكثر للمنهج التاريخى المقارن، وإعطائها أبعادا جديدة من طبيعة الإبداع الحضارى ليس فقط عند كل الشعوب بل داخل الحضارة الإسلامية ذاتها[1]. فالانتحال لم يكن فقط فى الشعر بل كان أيضا فى الفلسفة على لسان سقراط وأفلاطون وأرسطو وتلميذه الاسكندر وأفلوطين، وكان الانتحال فى الحديث والتفسير خاصة حول قصص الأنبياء، وفى السيرة حتى تكون سيرة آخر الأنبياء أعظم من سير الأنبياء السابقين، تاريخا وخيالا. وكان الانتحال أيضا فى التاريخ والتفسير وتحويلهما إلى قصص يؤثر فى المستمعين فى تراث يغلب عليه الطابع الشفاهى مما سهل دخول الإسرائيليات وقصص باقى الشعوب المجاورة. كما تهدف القراءة الجديدة إلى رد الاعتبار للدعوى ووصف مسارها عبر التاريخ واستئنافها واستنفاد كل امكانياتها، ونقل المعركة القديمة كلها بعيدا عن الأحزان والأفراح القديمة والحديثة، فالعلم لا حزن ولا فرح فيه، وبعيدا عن منطق الانفعال اتجاها

---

(١) أنظر دراستنا عن كتاب الشعر لأرسطو تحقيق وترجمة ونشر وتقديم د. شكرى عياد بعنوان "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع" فى شكرى عياد جسور ومقاربات ثقافية، إعداد د. أحمد الهوارى،منهج عنه للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧ ـ ٩٢ وهو منشور فى هذا الكتاب.

نحو منطق البحث العلمى. كما أن هدف القراءة تجاوز شق الأمة شقين، فريق مع وفريق ضد. فالحقيقة العلمية لا يختلف عليها اثنان. وبدلا من التحزب والتعصب والاستبعاد المتبادل الذى يصل إلى حد التكفير والتخوين تعود القضية إلى دوائر العلماء والمتخصصين، وينتقل الموضوع من ساحات القضاء إلى قاعات الدرس ومدرجات الجامعة.

ويصعب فى القراءة التمييز بين موضوع الدراسة خاصة لو كان نصا لمؤلف والذات الدارس. فالقديم يدخل فى الجديد، والجديد يعيد بناء القديم بحيث يتوحد الموضوع مع الذات كما توحد قدماء الشراح مع أرسطو موضوع الشرح. ولا يوجد خطأ وصواب لا فى القديم ولا فى الجديد، لا فى المقروء ولا فى القارئ، لا فى الموضوع ولا فى الذات، بل توجد فقط دلالة حضارية ومنهجية لجهود أجيال متتابعة من جيل ثورة ١٩١٩ ونشأة الجامعة المصرية إلى جيل ثورة ١٩٥٢ وهزيمة ١٩٦٧ وتعثر الجامعة المصرية.

ويدل إهداء الكتاب "إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا" إلى تحول المؤلف من السياسة إلى العلم، وممارسة الجذرية الليبرالية بعد الدولة فى الجامعة[1]. وكانت النخبة الحاكمة فى ذلك الوقت تتمثل قيم الليبرالية فى السياسة وفى العلم، فى الدولة وفى الجامعة. فالجامعة المصرية فى ١٩٢٥ إبنة ثورة ١٩١٩، أسسها المصريون شعبا وقادة باكتتاب وطنى وتبرعات عينية، الكتاب تطبيق للكتابة السياسية فى الأدب، وللمقال السياسى فى المقال الأدبى.

والكتاب صغير الحجم نسبياً. يتكون من ثلاثة كتب تشبه الفصول. الأول وهو أصغرها ليس له عنوان[2]. ويضم خمس نقاط. الأولى تمهيد يصف الحالة الراهنة للدراسات الأدبية فى مصر والنزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد، والثانية تعرض منهج البحث، منهج الشك الديكارتى، والثالثة تقيم الدعوى فى أن مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. والرابعة

---

(١) الكتاب الأول ١٢ ص والثانى ٢٧ ص والثالث ١٩ص طبعة مجلة القاهرة والكتاب المطبوع الذى سحب من السوق لا يتجاوز ضعف ذلك.

(٢) إلى حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا.

سيدى صاحب الدولة

كنت قبل اليوم اكتب فى السياسة. وكنت أجد فى ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة، وفرغت للجامعة. وإذا أنا أراك فى مجلسها كما كنت أراك من قبل، قوى الروح، ذكى القلب، بعيد النظر، موفقا فى تأييد المصالح العلمية، توفيقك فى تأييد المصالح السياسية.

فهل تأذن لى أن أقدم اليك هذا الكتاب مع التحية الخالصة والإجلال والتعظيم ٢٢ مارس ١٩٢٦، طه حسين"، فى الشعر الجاهلى ص٢١

تبين بُعد الشعر الجاهلى عن اللغة العربية فى العصر الجاهلى، كما يمتلئ الكتاب بالأمثلة السياسية من العصر مثل رفض حجة الكثرة المعمول بها فى المجالس النيابية وتطبيقها فى العلم. وهى حجة يرفضها منطق الحرب فى القرآن. فالفئة القليلة تغلب الفئة الكثيرة. والمؤمنون قلة، والكافرون كثرة، يسقط المؤلف الهم السياسى الحاضر على الماضى، ويطبق ذلك على شعراء الموالى على نحو ما تفعل الأحزاب السياسية فى الصحف فى العصر الحاضر. والخامسة تبين أن الشعر الجاهلى مكتوب بلهجة قريش وليس بباقى اللهجات العربية مما يؤيد الانتحال فيه.

والكتاب الثانى أسباب انتحال الشعر، وهو أطول الكتب الثلاثة، ويضم أيضا ست نقاط. الأولى أن الانتحال ليس مقصورا على العرب بل موجود عند كل الشعوب، والثانية تبين الأسباب السياسية وراء انتحال الشعر، والثالثة الأسباب الدينية، والرابعة دور القصص فى انتحال الشعر، والخامسة دور الشعوبية، والسادسة دور الرواة.

والكتاب الثالث "الشعر والشعراء" وهو متوسط الحجم تطبيق لنظرية الانتحال على شعر الشعراء. ويتضمن أيضا خمس نقاط. الأولى عن الصلة بين القصص والتاريخ وإبداع تاريخ متخيل فى القصة بعيدا عن وقائع التاريخ، والثانية عن امرؤ القيس وعبيد وعلقمة، والثالثة عن عمرو بن قميئة والمهلهل وجليلة، والرابعة عن عمرو بن كلثوم والحارث بن حلزة، والخامسة عن طرفة بن العبد والمتلمس.

وواضح أن صلب الكتاب هو الثانى عن أسباب انتحال الشعر، وأن النظرية التى عرضها المؤلف فى الكتاب الأول طبقها فى الكتاب الثالث، فالتقسيم الثلاثى يقوم على بنية منطقية وخطوات منهجية بين النظرية والتطبيق، المقدمات والنتائج، التعليل والسببية.

ويتسم الكتاب بعدة خصائص أهمها :

أ - الأسلوب الشفاهى كما يبدو فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم من المؤلف صاحب القضية، وضمير المخاطب للقارئ المتخيل مما يجعل البحث العلمى رسالة من المؤلف إلى القارئ، ومرافعة من المحامى أمام القضاءإلى جمهور القدماء. وقد يكون السبب الاجرائى فى ذلك طابع الأمالى الذى لا يقدر المؤلف إلا عليها.

ب - التكرار من أجل شرح القضية وإعادة عرضها فى عبارات قصيرة تصدر أحكاما دقيقة. وتتسم بطابع التقابل بين القديم والجديد، الفكرة الشائعة والحكم النقدى، ما تعود عليه الناس وما ينتج عن البحث العلمى.

جـ ـ الربط بين الفقرات، والاستدراك على ما فات، والتذكير بما هو آت، وترك العموم إلى الخصوص، والانتقال من الكل إلى التفصيل. ويفيد الربط فى العودة إلى الموضوع بعد الاستطراد "ولكني بعدت عن الموضوع فيما سيظهر فلأعد إليه لأقول ما كنت أقول منذ حين"[1].

د ـ الإحساس بالجدة وبالإثارة، وبالخروج عن المألوف الذى تعود عليه الناس، ورفض الأفكار الشائعة والأحكام الدارجة مما يكشف عن خطورة الدعوى ونتائجها، "هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربى جديد لم يألفه الناس عندنا من قبل"[2]. ويتحدى المؤلف القراء أن يخالفوه نظرا لما لديه من براهين علمية ومناهج دقيقة. وفى نفس الوقت يتسم الكتاب بالتواضع بالرغم من أهمية الدعوة وجدتها وخطورتها، "ولست أزعم أنى من العلماء، ولست أتبجح بأنى أحب أن أتعرض للأذى"[3]. ومع ذلك يريد المؤلف البحث والتفكير اعتمادا على الله بصرف النظر عن رضى أو سخط الناس. وهو يعلم أن فريقا سيرضى وفريقا سيغضب، فريقا سيؤيد وفريقا سيسخط.

هـ ـ إعادة النظر فى الموروث والبحث العلمى الجديد، وفتح باب الاجتهاد بعد أن أغلقه الفقهاء. فالكتاب يجمع بين الدعوة والبحث العلمى الرصين ولكن بأسلوب أصحاب النظريات الجديدة، ويأخذ طابع السجال والمعارك الفكرية بأسلوب البحث العلمى.

و ـ الشعور بالتمايز الحضارى بين ثقافة الأنا التقليدية الموروثة، خاصة الثقافة الأزهرية، وثقافة الآخر العلمية الجديدة، العقلية النقدية. يحمل المؤلف همّين معا، هم الماضى وهم المستقبل. "وهناك هم المستقبل. فالمنهج الديكارتى هو منهج المستقبل لا مناهج القدماء"[4]، بل إن العقل نفسه يتطور من عقل القدماء إلى عقل المحدثين "لأن العقل لم يبلغ من الرقى فى تلك العصور ما بلغ فى هذا العصر"[5].

ز ـ تقوم الدعوى على رفض المذهبين النقيضين، الأول إثبات الشعر الجاهلى على أنه شعر قديم تاريخى قال به أصحابه. كله صحيح باستثناء نقد هنا ونقد هناك للأصمعى أو أبى عبيدة أو الكسائى. والثانى نفى الشعر القديم على أنه كله

---

(١) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤.
(٢) المصدر السابق ص ٢٢
(٣) المصدر السابق ص٢٣
(٤) المصدر السابق ص ٣٥
(٥) المصدر السابق ص ٦٢

منتحل لا صحيح فيه ودون أن يشير المؤلف إلى المحدثين الغربيين خاصة مرجوليوث. وتجعل الحقيقة وسطا بين المذهبين عن طريق الشك، وهى أن معظم الشعر القديم منتحل وأقله صحيح. ولم كان الوسط أقرب إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر، كان المذهب المقبول أقرب إلى الانتحال منه إلى التاريخ. الأول يقين واطمئنان، والثانى رفض بلا دليل، والثالث بحث واستقصاء.

ح ـ والكتاب حديث إلى طلاب الجامعة من أجل إثارة الذهن والحث على حرية التفكير، وتجديد المناهج، والجرأة على القدماء. وعين المؤلف على مصر وإصلاح مناهج التدريس ومادته فى المدارس الحكومية. "فالمذهب الشائع فى مصر هو مذهب القدماء. المذهب الرسمى فى مدارس الحكومة وكتبها ومناهجها على ما بينها من تفاوت واختلاف"[(١)].

ط ـ فى الشعر الجاهلى ليس فقط كتابا فى النقد الأدبى، بين القدماء والمحدثين، بين الدين والعلم، بل يهدف أيضا إلى نهضة فكرية، وتقدم إجتماعى وإصلاح، وإعلاء من شأن الجديد على القديم، وتشجيع للمحدثين والإقلال من سطوة القدماء، ومناهضة الفكرة الشائعة التى تسيطر على نفوس العامة فى كل عصر، وهى "أن القديم خير من الجديد، وأن الزمان صائر إلى الشر لا إلى الخير، وأن الدهر يسير بالناس القهقرى، يرجع بهم إلى وراء ولا يمضى بهم إلى أمام"[(٢)]. يرفض المؤلف هذه الفكرة الشائعة القديمة "فالقديم خير من الجديد والقدماء خير من المحدثين، يؤمن العامة بهذا إيمانا لا سبيل إلى زعزعته. وهذا الإيمان يتطور ولكن أصله ثابت"[(٣)]. يستأنف المؤلف معركة القديم والجديد التى بدأت من قبل فى الحركة الإصلاحية الحديثة، معيدا إياها، ومطبقا لها فى الشعر بعد أن كثر اللجاج فيها من أجل إحداث تنوير عام يقوم على إدخال العامل البشرى أو الإنسانى فى تحليل المقدسات التى تحولت إلى محرمات لا يمكن الاقتراب منها مثل الدين والسياسة والموروث.

٢- الشك الديكارتى أم المنهج التاريخى المقارن ؟

هل صحيح أن المنهج المستعمل فى الكتاب هو المنهج الديكارتى كما يصرح به المؤلف؟ هل هو استرجاع لابن سلام والشك فى الشعر الجاهلى بأن قريشا كانت أقل شعرا فى الجاهلية فاضطرت إلى أن تكون أكثر العرب انتحالا فى الإسلام، وهو ما يسميه المؤلف مذهب ابن سلام معترفا بأهميته ومذهبه فى الاستدلال على

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢.
(٢) المصدر السابق ص ٦٢.
(٣) المصدر السابق ص ٦٢.

أن أكثر الشعر قد ضاع ؟ هل هو إستئناف لبعض معاصريه مثل مصطفى صادق الرافعي الذى فطن إلى سبب القصص فى انتحال الشعر؟ هل هو تكرار للاستشراق فى القرن التاسع عشر الذى يشكك فى الصحة التاريخية للنصوص فى العهدين القديم والجديد بل وفى التراث اليونانى القديم، وقد عبر ذلك مقال مرجوليوث الشهير عن الشعر الجاهلى؟

يثبت تحليل المضمون أن المصدر الرئيسى للمؤلف فى نظرية الانتحال هو الاستشراق الأوربى القائم على النزعة التاريخية فى القرن الماضى والذى استمر فى هذا القرن فى المدرسة الأسطورية الخارجة من هيجل و دافيد شتراوس ورينان والتى استمرت فى فرنسا عند كوشوولوازى والتى تقوم على إنكار الصحة التاريخية للنصوص الدينية وبالتالى إنكار الوجود التاريخى للسيد المسيح واعتباره خرافة من وضع الجماعة المسيحية الأولى. خرجت المدرسة التاريخية والمدرسة الاسطورية والمدرسة النقدية من هيجل. المدرسة الاسطورية عند شتراوس تجعل المسيح أسطورة. والمدرسة النقدية عند باوروفيورباخ تنقد النصوص من أجل العثور على النواة التاريخية الأولى قبل أن يعمل فيها الخيال. وقد سبب ذلك فى نشأة التحديث كهرطقة فى العشرينيات داخل فرنسا ثم فى الولايات المتحدة عند جورج تيريل. فالذات تسبق الموضوع، والموضوع تجل للذات، والعالم إبداع للأنا، والأنا مبدع للعالم، كما يستشهد بألسكندر ديما والكثرة الشعرية فى أدبه، وقد فعل الطهطاوى ذلك أيضا. وقد كانت عادة عند الأدباء والمؤرخين نظرا لما يمثله الشعر من وقع على النفس وتأثير فى القراء. وهى نفس الوظيفة التى يقوم بها الاستشهاد بالنص الدينى. ويعتمد على "مناهج البحث التاريخى" كما وضعها سينيوبوس بعد أن ذاع صيته فى نقد المصادر ونقد النصوص وهو ما يعادل فى علم الحديث نقد السند ونقد المتن.

فالموضوع إذن ليس جديدا فى دراسات الأدب المقارن. والنظرية شائعة فى ألمانيا وأثرت فى فرنسا منذ القرن الماضى والربع الأول من هذا القرن بالنسبة للحديث من أجل التشكك فى الأصول التى قامت عليها الحضارة الإسلامية وفى نفس الوقت إثبات تاريخية القرآن من أجل إنكار الوحى وطبقها لانسون فى الأدب فى فرنسا وتطويرا لها من علم التاريخ الأدبى إلى علم الاجتماع الأدبى[1]. وتبدو

---

(١) طبقا لنتائج تحليل المضمون ذكر ديكارت ٧ مرات، إبن سلام ٤٨، مصطفى صادق الرافعى مرة واحدة، ويذكر هوار ٥ مرات دون مرجوليوث، ومن الدراسات التاريخية فى فرنسا يذكر سينيوبوس مرتين، كما يذكر الدراسات اليونانية عن هوميروس ٤ وهزيود ١ وهيرودوت ١. وتظل المادة الرئيسية وأعلامها من الشعر العربى ويأتى فى المقدمة امرؤ القيس ٩٥ والمهلهل ١٨ مرة وطرفه العبد ١٦= =

أهمية المنهج العلمى والبحث العلمى وكأنه إعمال لمنهج الغرب فى موضوع الشرق وكأن المنهج العلمى قد ظهر فى الغرب وحده، وأن الشرق يخلو منه. والمنهج العلمى له الأولوية على المعتقدات الدينية. يبدو الأمر وكأنه تقليد الغرب. فكما اصطنع الغرب المنهج العلمى نصطنعه نحن.

وقد استمر المنهج التاريخى فى الدراسات الأدبية والحضارية عند أحمد أمين فى مشروعه لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية نشأة وتطورا من الفجر إلى الضحى إلى الظهر دون تقليد للغرب، ودون إثارة للقضايا وإقامة للدعوى وبعد أن ترشد المنهج التاريخى، وأصبح أقرب إلى العقل والعلم منه إلى أن يكون نقلا من المناهج السائدة فى العلوم الاجتماعية الفرنسية فى الربع الأول من هذا القرن. وهذه هى الماركسية الطبيعية الموجودة عند كل عالم، البحث عن العوامل السياسية والاجتماعية التى أحرزت الظواهر موضوع الدراسة والتى يذكرها الباحثون التقليديون كتمهيد عن الخلفية التاريخية والاطار الاجتماعى للموضوع دون ربط مباشر بين العلة والمعلول[1].

فالحقيقة أن المنهج المستعمل ليس منهج الشك الديكارتى بل هو المنهج التاريخى المقارن فى دراسة الأدب العربى الذى يقوم على اتصال العرب بباقى الشعوب مثل الروم والفرس واليونان وكما يشير بذلك القرآن مما يجعلهم يؤثرون ويتأثرون، واتصال قريش بسائر القبائل، والتأثير المتبادل بينها. لذلك ظهر الانتحال عند كل الشعوب، فى الشعر اليونانى فى أشعار هوميروس. يقوم المنهج التاريخى على افتراض التواصل بين الحضارات، وليس الانقطاع، وأن لا شئ يحدث فى التاريخ هابطا من السماء بل كل شئ يحدث ويتفاعل فى الأرض. الدراسة من أدنى وليس من أعلى، وتتبع العوامل الإنسانية وليس الإرادة الالهية إعتمادا على اللغات المقارنة والتاريخ المشترك والقوانين العامة فى تفاعل الحضارات ومسارها. "ليس الانتحال مقصورا على العرب" بل موجود عند اليونان والرومان. فما كتبه المؤرخون القدماء مثل تيتوس ليفوس وهيرودوتس غير ما يكتبه المحدثون عن شعر هوميروس وهزيودس[2].

مرة وأمية ابن أبى الصلت ١٤ وعمرو بن قميئة ١٣ وحسان بن ثابت ١٢ والسموأل ١١ والمتلمس ١٠، كما يذكر الروم والرومان ٢٤ و اليونان واليونانيين ١٦ مرة.

(١) لذلك يعتبر السيد يسن فى "علم اجتماع الأدب"، ومحمود اسماعيل فى "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى" ومحمود أمين العالم فى دراساته العديدة عن النقد الأدبى، ومحمد مندور، ومحمد غنيمى هلال استئنافا لهذا التيار.

(٢) فى الشعر الجاهلى ص ٣٤ ـ ٣٥.

ويقوم المنهج على استبعاد الخرافات كما فعل رينان فى دراساته على روايات التوراة والانجيل. وانتقال امرؤ القيس بين القبائل مثل تنقل هوميروس بين المدن اليونانية. ويدخل الخيال الشعبى فى نسج الاسطورة. فالقدماء أضخم وأطول من المحدثين. تمتد اليد إلى البحر فتأخذ السمك وترفعه إلى السماء فتشويه فى الشمس. ويمتد فخذ النبى أو الملك فيعبر عليه المؤمنون أو الجنود عبر الفرات، وكأن القصص عند المسلمين مثل الشعر القصصى عند اليونان، الالياذة والأوديسة، نموذج الإبداع الحضارى من الوعى الجمعى مثل أيام العرب وحرب البسوس وحرب داحس والغبراء. وتأسيس الكعبة أسطورة تشبه أسطورة اليونان التى تثبت أن روما متصلة باينياس بن بريام صاحب الطروادة. وكما وحد القرآن لهجات العرب بعد أن غلبت قريش وحدت أثينا لغة اليونان بعد أن كان للدوريين شعرهم ولليوونانيين شعرهم، وكما وحدت اللغة الفرنسية اللغات الاقليمية. وقليل الآن من يكتب بلغته الاقليمية مثل مسيترال.

ويعتبر المؤلف أن هذا المنهج التاريخى المقارن ودون أن يسميه هو المنهج العلمى الموضوعى المحايد المتجرد من الدين والسياسة والقومية والانفعالات، هوالمنهج العلمى التاريخى الصرف الذى يقوم على الشك. مع أن المدرسة التاريخية الأسطورية النقدية تجعل مثل هذا الحياد مستحيلا لأن الموضوع نفسه من وضع التراث ولا يمكن فصل الموضوعية عن الذاتية، فكلاهما واجهتان لشئ واحد هو الذات والموضوع، الذات من حيث الأنا والموضوع من حيث العالم. الانتحال كله ليس ظاهرة محايدة بل هو إبداع موضوع تتجلى فيه قدرات الذات ببواعث دينية وسياسية وقومية. كيف يمكن دراسة ظاهرة الوضع وهى تتجاوز الموضوعية والحياد بمنهج موضوعى محايد؟ الموضوع نفسه لا يتفق مع المنهج التاريخى.

مازالت النظرية التى تثبت الصحة التاريخية للشعر الجاهلى أو التى تثبت الانتحال فيه، كله أو بعضه، تعمل فى إطار تصور عام للنص ساد فى القرن الماضى عند أنصار النزعة التاريخية والمنهج التاريخى، وهى نظرية المطابقة بين النص والتاريخ مطابقة كاملة(١). فالنص المدون تسجيل للقول، والرواية مطابقة للمقول مع المسموع بدعوى الموضوعية الحرفية والأمانة العلمية التاريخية. وهى نظرية تطلب المستحيل. تتصور النص وكأنه مجرد موضوع صورى وليس داخل حياة، يعبر عن حياة ويصورها، ثم ينقل هذا التعبير والتصوير فى عصر آخر من أجل التأثير فيه وإعادة توظيفه. فهناك مسافة بين المقول والمسوع، وهو الحفظ فى

(١) أنظر بحثنا المشار إليه سابقا "من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع".

شعور الراوى وفى ذاكرته. والشعور ليس مجرد آلة تسجيل، والذاكرة ليست مجرد حافظة أمينة للتخزين، تسليما وتسلما. الشعور وعى جمعى، والذاكرة خيال إبداعى.

ولا يعنى تجاوز المطابقة إلى الإبداع إنكار أى فضل للمنهج التاريخى. إنما وظيفته وصف نشأة الاسطورة، والتمييز بين الخيالى والحقيقى فيها، بين الذاتى والموضوعى، قبل أن يتم تناول الأسطورة ذاتها باعتبارها نبتة مستقلة عن التاريخ، فاعلة فيه. فالعهدان القديم والجديد مملوءان بالأساطير من حيث النشأة التارخية كما بينت المدرسة الاسطورية عند شتراوس ورنيان وكوشو، ولكنها أساطير تحولت إلى حقائق شعورية بفضل الاعتقاد، وأصبحت مؤثرة فى مسار الأحداث من خلال تصورات العالم وبواعث السلوك.

٣- الشعر المنتحل أم القرآن الصحيح ؟

وإذا كان الشعر منتحلا لا يصور الحياة العربية، لغة وثقافة ودينا وحضارة فإن القرآن الصحيح تاريخيا هو الأقدر على هذا التصوير من الشعر. ومن ثم لا يُفسر القرآن بالشعر بل يفسر الشعر بالقرآن. لا يُفسر القرآن بالشعر لأن الشعر موضوع بعد نزول القرآن، ويُفسر الشعر بالقرآن لأن الشعر تم وضعه بناء على جماليات القرآن وتدعيما له. "لا ينبغى أن يستشهد بهذا الشعر على تفسير القرآن وتأويل الحديث، وإنما ينبغى أن يُستشهد بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذه الاشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شئ ولا ينبغى أن تتخذ وسيلة إلى ما اتخذت إليه من علم بالقرآن والحديث على تفسير هذا الشعر وتأويله. أن هذا الأشعار لا تثبت شيئا، ولا تدل على شئ أنما تكلفت واخترعت اختراعا ليستشهد بها العلماء على ما كانوا يريدون أن يستشهدوا عليه"(١). والقرآن مصدر أقدم والشعر مصدر أحدث، والأقدام عادة أصدق فى الرواية التاريخية من الأحداث. فالمسافة بين الحياة الإسلامية والشعر المنتحل أقصر من المسافة بين الشعر القديم والشعر المنتحل. الطريقة القديمة إعتبار الشعر مقياسا يفهم عليه القرآن، والنظرية الجديدة إعتبار القرآن مقياساً يقاس عليه الشعر. "القرآن وحده هو النص العربى القديم الذى يستطيع المؤرخ أن يطمئن إلى صحته ويعتبره مشخصا للعصر الذى تلى فيه"(٢). لم يمر بفترة شفاهية كالحديث والشعر حتى يعمل فيه الخيال الشعبى ويعيد صياغة الرواية جيلا وراء جيل كما هو الحال فى الأدب الشعبى.

مرآة الحياة الجاهلية يجب أن تلتمس إذن فى القرآن لا فى الشعر الجاهلى. "القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى. ونص القرآن ثابت لا سبيل إلى الشك فيه".

---

(١) فى الشعر الجاهلى ص٢٤.
(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

يتحدث عن حياة العرب ودياناتهم ونحلهم مجادلين على عكس صورة العرب فى الشعر الجاهلى وحياتهم الجافة الغامضة، عاجز عن تصوير حياة العرب. "ليس فى هذا الشعر الجاهلى الذى ثبت أنه لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم بل لا يمثل لغتهم"(١). كما يصور القرآن طبيعتين عند العرب المستنيرين الأغنياء وأصحاب القوة والذكاء فى مقابل العامة وهو مالا وجود له فى الشعر العربى.

والشعر العربى لا يمثل اللغة الجاهلية. لغة الشعر متأخرة عن لغة الجاهلية. فقد اتخذت القبائل بعد الإسلام لغة قريش كنوع من تطبيق التوحيد. فانتشرت اللغة الواحدة التى حدث بها الانتحال. الشعر واحد، ولغته واحدة، لغة قريش بعد أن وحد القرآن لغة العرب، وليس بلغات القبائل ولهجاتها بالرغم من اختلاف لهجات العرب فى قراءة القرآن. "إذا كان هناك نص عربى لا تقبل لغته شكا ولا ريبا وهو لذلك أوثق مصدر للغة العربية فهو القرآن. وبنصوص القرآن وألفاظه يجب أن نستشهد على صحة ما يسمونه الشعر الجاهلى بدل أن نستشهد بهذا الشعر على نصوص القرآن"(٢). كما ظهرت وظيفة التوحيد فى الإسلام، ولغتهم فى لهجة قريش ظهرت أيضا فى الشعر. وإذا كانت العرب قسمان، قحطانية فى اليمن، وعدنانية فى الحجاز، كانت اللغة أولا فطرة ثم أصبحت اكتسابا. فى الأول العرب العاربة، وفى الثانى العرب المستعربة بعد أن كانت لغتها العبرانية أو الكلدانية. لذلك كان العرب أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه إسماعيل، أب العرب.

ويصف القرآن العرب على أنهم كانوا على اتصال بمن حولهم من الأمم فى خلال رحلتى الشتاء والصيف إلى الشام وإلى اليمن، وعبر باب المندب إلى الحبشة. كانت الحجاز، وقريش فى قلبه، مركزا للتجارة .وساهمت فى توحيد اللغة والعادات وتكوين السلطة المركزية. سادت قريش على طرق التجارة فى الحجاز. وكانت أول غزوة، غزوة بدر، للاستيلاء على العير. كان الدين والتجارة إذن أهم مظهرين للسلطة والسيادة للحجاز قبل الإسلام ولقريش بعد الإسلام.

فإذا كان هذا التحليل صحيحا فكيف اذن يمكن الرد على أثرين مشهورين : الأول قول عمر "عليكم بشعر جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم"والذى يعنى الطريقة القديمة التى يرفضها المؤلف، تفسير القرآن بالشعر فى مقابل الطريقة الجديدة، تفسير الشعر بالقرآن. كما أنه منع رواية الشعر الذى تهاجى به المسلمون، الهاشمية والزبيرية، المهاجرون والأنصار. ولو كان الشعر الجاهلى منتحلا لمنع

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق ص٤٥.

روايته، كله أو بعضه حفاظا على القرآن. وهو الذى منع تدوين السنة حتى لا تختلط بالقرآن. والثانى قصة ابن عباس فى الاستشهاد على القرآن بالفاظ من لغة العرب، وهو ما يتفق مع قول عمر. ولكن المؤلف يرفض هذا الأثر ويعتبرها قصة مخترعة، غايتها تعليمية ساذجة. وكلها تكلف وانتحال.

وبالرغم من أن القرآن وحده هو النص الصحيح تاريخيا لأنه لم يمر بفترة شفاهية تسمح للرواية بالتمدد والانكماش، بالزيادة والنقصان إلا أنه يخضع لتأويلات متعددة بتعدد الأشخاص نظرا لاختلاف الأهواء والطبائع والغايات. كما يختلف فهمه باختلاف العصور والأزمان نظرا لاختلاف المصالح. فلكل عصر روحه مما جعل إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق. فالقرآن لا يتحدث عن نفسه بل يتحدث به الناس. القرآن ليس بين دفتى المصحف إنما ينطق به الرجال.

والسؤال الآن : هل هناك حقيقة تاريخية خارج وعى المؤرخ أم أن حقائق التاريخ افتراض نظرى خالص ومسلمة من مسلمات المعرفة ؟ التاريخ رواية لأن الحدث لا يسرد نفسه. والرواية رؤية وادراك وفهم وتصوير، وتعبير ونقل شفاهى أو مدون من جيل إلى جيل. فالتاريخ الوضعى افتراض، والتاريخ الإنسانى حقيقة. التاريخ هو الوعى بالتاريخ [١] .

والحقيقة أن هناك فرقا بين نواة التاريخ كحقيقة ورواية التاريخ كأسطورة. نواة التاريخ فقط هى الأقرب إلى اليقين، مثل وجود إبراهيم وإسماعيل واسحق، ووجود موسى وعيسى ومحمد كما تدل عليه الآثار. أما كيفية الوجود فمن صنع الرواية. الوجود موضوعى وكيفية الوجود ذاتى. الأول هو الحد الأدنى، والثانى لاحد أعلى فيه لأنه خلق مستمر وإبداع من الوعى الجمعى، يتجاوز فيه الخيال الحر قيد الذاكرة. إنما الخطأ هو الحكم بنفى التاريخ بدلا من توظيف التاريخ، إنكار النواة كلها وليس بداية البناء عليها، رمى الطفل مع المياه فى طقس العماد. "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لاثبات وجودهما التاريخى فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها"[٢]. فهذا انكار للنواة الأولى فى حموة المغالاة فى المواقف والاثارة للأذهان واختلاف الأحكام، ووضع المؤلف نفسه على الساحة الثقافية فى بداية حياته العلمية بعد دراسته عن ابن خلدون وأبى العلاء. والمغالاة والإثارة والاطلاق

---

(١) أنظر دراستنا :"دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ" فى "هموم الفكر والوطن" دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ ص٣٨٣-٣٩٤.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

من سمات الدعوات الجديدة على البيئة الثقافية التقليدية فى مرحلتها الأولى. ويصبح التحليل العلمى النقدى ضحية المدرسة الأسطورية، ويتحول علم اجتماع المعرفة الذى يبين نسبة المعرفة وشروطها الاجتماعية إلى علم الاساطير التى يطلقها بلا حدود متجاوزا النواة الأولى.

والقرآن ليس كتابا فى التاريخ كى يكون بديلا عن الشعر المنتحل إنما هو دلالة التاريخ، وتوظيف التاريخ للإيمان. التاريخ حامل وليس محمولا، بداية وليس نهاية. الهدف من قصص الأنبياء ليس مجرد إعطاء أخبار عن تاريخ أمم مضت بل أخذ الدرس والعبرة منها لتربية الأمة الحالية. الماضى من أجل الحاضر وليس من أجل الماضى. المقصود البنية لا التاريخ، الحاضر لا الماضى، القانون وليس الحدث. وربما لم يقع الحدث كما يرويه القرآن، فالقرآن عمل ابداعى أدبى. والقص ليس سردا بل هو عمل فنى، الغاية منه التأثير فى النفس[1]. ربما لم يقع الحوار بين نوح وابنه أوبين موسى وفرعون أو بين إبراهيم وأبيه أو بين المسيح والحواريين على هذا النحو المروى. إنما هو تركيب للحدث وإعادة توظيف له، وإبقاء دلالته. ومن ثم لاغرابة أن تكون قصة إبراهيم وإسماعيل قصة مركبة لايجاد الدلالة، إثبات أن إسماعيل أول من تكلم العربية وترك لغة أبيه إبراهيم، وليست سردا تاريخيا إخباريا، ليس القصص القرآنى روايات تاريخية بل مجرد حامل للماهيات أو وسائل للتعبير عن الدرس والعظة. ليس القصص وصفا لأحداث التاريخ بل مجرد بداية تاريخية من أجل التعبير عن الدرس المستفاد منها. ومن ثم لا يعتمد على القصص لتركيب الأحداث، ولا يؤخذ كنص تاريخى بل كنص أدبى تشريعى.

لقد قال القدماء إن الغاية من القصص رفع معنويات المسلمين الذين أحسوا بالدونية أمام أهل الكتاب الذين لديهم قصص وكما ورد فى التنزيل "**﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾**. وهذه هى المناسبة التاريخية من أجل العظة والعبرة. كما أن الغاية الترويح عن النفس واستعمال القص التاريخى للتخفيف من حدة الأوامر والنواهى، وبيان نشأتها وأسبابها. فهو نوع من التعليل التاريخى ورصد للتجارب الماضية. القصص إذكاء للوعى التاريخى للأمة، وربط لحاضرها بماضيها.

القرآن له واقع وان لم يكن واقعا تاريخيا صرفا وإلا كان الأدب تاريخا. وهى قضية الأدب التاريخى، هل هو تاريخ سردى أم أدب إبداعى؟ الحدث التاريخى مجرد نموذج كما هو الحال فى أسباب النزول. المهم فيه هو الدرس المستفاد فى كل عصر كما يقول الفقهاء، عموم الحكم وخصوص السبب. وقد

---

(١) وهذه هى الدعوى الرئيسية للدكتور محمد أحمد خلف الله فى "القصص الفنى فى القرآن الكريم" وأيضاً سيد قطب فى "التصوير الفنى فى القرآن الكريم"،" مشاهد القيامة فى القرآن الكريم".

عرض أرسطو هذه القضية فى مقدمة كتاب "**الشعر**" الصلة بين التاريخ والشعر واعتبر الشعر أقل صدقا من التاريخ فالصدق مع النفس أضعف من الصدق مع الواقع. الشعر تخيل والتاريخ واقع. وهى نفس القضية التى تعرض لها القرآن فى آخر سورة الشعراء واعتبر الشعر غواية إن كان خيالا، وتاريخاً إن كان واقعا، وعملا إن كان أخلاقاً. وأخيراً، تبرز قضية الصلة بين الشعر والقرآن فى الخاتمة وكأنها قضية محورية مع أنها قضية هامشية، لا تدخل فى صلب قضية الانتحال فى الشعر إلا على وجه المقابلة، إنكار الصحة التاريخية للشعر وإثباتها للقرآن. وهو حكم مجانى لا يدخل فى صميم دعوى الانتحال. ولا مجال للتخوف من انتحال الشعر على صحة القرآن ليس فقط لأن الشك مصدر اليقين بل لأنه لا صلة بين القضيتين. "ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأسا. فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن فى حاجة إلى الشعر الجاهلى لتصح عربيته وتثبت ألفاظه. نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحدا لم ينكر عربية النبى فيما نعرف، ولأن أحدا لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، تتلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبى عربى، وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلى أو هذا الشعر الذى يضاف إلى الجاهليين... أن المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط فى رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربى قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا منها. فأيها أشد إكباراً للقرآن وإجلاله وتقديسا لنصوصه وإيمانا بعربيته؟ ذلك الذى يراه وحده النص الصحيح الصادق الذى يستدل بعربيته الناطقة على تلك العربية المشكوك فيها أم ذلك الذى يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتحله من غير احتياط ولا تحفظ، منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟ وأن الوجه - إذا لم يكن بد من الاستدلال بنص على نص إنما هو الاستدلال بنصوص القرآن على عربية هذا الشعر لا بهذا الشعر على عربية القرآن" [١].

٤- إنتحال تاريخى أم إبداع حضارى ؟

وتبين أسباب الانتحال فى الشعر أن الانتحال ليس خروجا على الصحة التاريخية عن قصد بدافع الكذب بل هو إبداع حضارى جماعى. ويعدد المؤلف أسبابا خمسة. ثلاثة عامة : السياسة، والدين، والشعوبية، واثنان خاصان : القصص والرواية. والعامة تتعلق بنواحى الحضارة كلها وعند العرب وغيرهم، والخاصة

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

تتعلق بالشعر العربى. ويبدو المنهج التاريخى فى الأسباب العامة عن طريق التواصل بين الحضارات، والمنهج الفنى الذوقى فى الأسباب الخاصة مثل الدفاع عن الجاهلية الرقيقة المشاعر بالرغم من وأد البنات. وهى أسباب مازالت حتى الآن تتعلق بالمحرمات فى الذهن العربى، الدين والسياسة بالإضافة إلى الجنس. ويبدو من الترتيب أهمية الأسباب العامة على الأسباب الخاصة، وربما أولوية الدين على السياسة، وأولوية السياسة على الشعوبية. فالعرب مازالوا أهل عصبية بعد النبوة. وهو ما لاحظه ابن خلدون من قبل. والمؤلف قد درسه من قبل فى رسالته الأولى للدكتوراة فى فرنسا. وأحيانا يتداخل الديني والسياسى على التبادل. فالدينى يتحول إلى سياسى، والسياسى يتحول إلى دينى نظراً لصعوبة الفصل بين الدين والسياسة. فالعاملان الأساسيان هما السياسة والدين "وأكبر الظن أن الشعر الذى يسمى جاهليا مقسم بين السياسة والدين. ذهبت هذه بشطر منه، وذهب هذا بالشطر الآخر"(١). فقد تحول الخلاف بين مكة والمدينة إلى خلاف سياسى بعد الإسلام بعد أن كان دينيا بين قريش والأنصار لدرجة أن قال البعض إن جبريل يؤيد حسان بن ثابت. ودخل الهجاء والمديح فى المعركة. وعادت الضغائن إلى الظهور. إختلف المهاجرون من قريش، والأوس والخزرج من الأنصار على الخلافة. وأذعنت الأنصار ، وعارض ذلك سعد بن عبادة، ورفض مبايعة أبى بكر وعمر حتى اغتيل غيلة. قتله الجن فيما تزعم الرواة. وهنا يتحول التاريخ إلى أسطورة، والحدث إلى خيال، والمناسبة إلى إبداع، والصراع الأبدى بين الحق والباطل إلى ملحمة شعرية.

ويتم تناول الدين بمنظور علم تاريخ الأديان المقارن أو أنثربولوجيا الدين أو علم الاجتماع الدينى. فالدين موضوع للعلوم الإنسانية. هو جزء من الفن الشعبى "الفولكور". الدين الرسمى لا وجود له فى الممارسة إلا من خلال الدين الشعبى مثل الدراسات عن الفولكلور فى العهد القديم بعد أن تمت دراسة الكتب المقدسة باعتبارها فنونا شعبية وآدابا للشعوب، لا فرق فيها بين المقدس والدنيوى، الألهى والانسانى. الدينى الرسمى فى الممارسة هو الدين الشعبى الذى يؤمن به الناس الممزوج بالخرافات والايمان بالجن والعفاريت والأشباح.

كان الدين أحد أسباب الإنتحال لإثبات النبوة والوحى وصدق النبى أمام عامة الناس لإثبات أن علماء العرب وكهانهم وأحبار اليهود ورهبان النصارى كانوا ينتظرون بعثة نبى عربى يخرج من قريش أو من مكة. وسيرة ابن هشام مملوءة بهذا الشعر المنتحل ، وإثبات أن النبى كان منتظرا بوقت طويل. ولإثبات أن الإسلام دين قديم ينتهى إلى دين إبراهيم يتم انتحال الشعر. واستمر الانتحال كسلاح

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

فى علم الطلاسم لاثبات آراء المعتزلة أو نقدها. فالشعر حياة العرب وسلاحهم. وتم استخدامه كما تم استخدام الدين دفاعا عن الفرق أو هجوما عليها.

وكان الخلاف السياسى يعتمد فى حله على القوة والسيف بعد أن كان دينيا يعتمد على الجدال والحجة. ثم تحول السلاح إلى الشعر كسند شرعى للموقف السياسى مثل الشاهد الدينى، فالشعر كان مصدرا للشرعية قبل الإسلام ثم أصبح القرآن بعد الإسلام.

والشعوبية أقرب إلى الجمع بين الدينى والسياسى. فقد حقد الفرس المغلوبون على العرب الغالبين. ونشأت المنافسة بين شعراء الأمويين والهاشميين والزبيريين. كان بنو أمية يشجعون أبا العباس الأعمى. وكان آل الزبير يشجعون إسماعيل بن يسار. واستباح شعراء الموالىلأنفسهم هجو العرب، واسماعيل بن يسار الفخر بالفرس الذين كانوا يسيطرون على أجزاء من بلاد العرب قبل الإسلام. وأرسلوا جيشا لاحتلال اليمن وإخراج الأحباش. ثم أخضع العرب الفرس والروم. "أن الشعوبية فى مظهرها السياسى الأول قد حملت الفرس على انتحال الأشعار والاخبار، وأكرهت العرب على أن يلقوا الانتحال بمثله"،"افتخر الموالى بأنهم أهل العلم والكلام والفلسفة تعويضا عن النقص. وظهرت الزندقة كأحد مظاهر الشعوبية، تفضيل النار على الطين، وإبليس على آدم. كما ظهر التفاخر بين منطق اليونان وسياسة فارس وعلم الهند. وكتب الجاحظ "كتاب العصا" فى"البيان والتبيين" يبين فضل العرب على الخطابة ويضيف ذلك إلى الجاهليين علاوة على معرفة العرب بالحلوم الحديثة. وظهرت حموة رد كل شئ إلى العرب فى أدبيات فضائل الشعوب كما هو الحال عند الجاحظ خاصة بعد إخضاع الفرس والروم، وظهور مفاخر العرب. فالانتحال هنا تعبير عن واقع وجدانى هو أفضلية العرب. كما أراد الموالى الذين يدرسون القرآن لغويا إثبات صحة ألفاظه ومعانيه. ولإثبات أن القرآن كتاب عربى "حرصوا على أن يستشهدوا فى كل كلمة من كلمات القرآن بشئ من شعر العرب، يثبت أن هذه الكلمة قرآنية عربية"[١].

ويظهر الانتحال بسبب القصص كضرورة فنية. يلجأ القصاص إلى الانتحال الشعرى للتصوير الأدبى وإدخال الحوار والتعبير عن عواطف الأبطال وانفعالاتهم المتضاربة فى القصص القرآنى فى علم التفسير فى أخبار الأمم البائدة مثل عاد وثمود بل وإلى آدم عندما رثى هابيل حين قتله أخوه قابيل. وأضيف الشعر إلى عاد وثمود إعتمادا على القرآن الذى يخبر بأن الله أهلك عاد وثمود، مناسبة تاريخية للابداع الفنى. ويذكر ابن اسحق شعر عاد وثمود وتبع وحمير. بل انتحل الشعر

(١) المصدر السابق ص ٤٥.

الجن أيضا وليس الإنس وحده خاصة وأن القرآن تحدث في سورة الجن عن استراقهم السمع، واستماعهم للقرآن من النبى، وتعجبهم منه، ولين قلوبهم له. كما أن قصة إبراهيم وإسماعيل وإسحق تثبت الصلة بين اليهود والعرب "ونحن مضطرون إلى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة دين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى"[1]. فما يسمى حيلة هو حكم أخلاقى على عملية الإبداع الحضارى. وليست هناك حاجة إلى إثبات ذلك. فالعلاقة بينهما قائمة فى شبه الجزيرة العربية. وجعل القصة تعبيرا عن المصالحة بين اليهود المستوطنين وبين العرب أصحاب البلاد بعد أن نشبت الحروب بين المستعمِرين والمستعمَرين كما يحدث الآن بين الصهيونية المستعمِرين والفلسطينيين المستعمَرين هو كشف عن الدافع السياسي وراء القصص. كما أثبت الإسلام الصلة بين اليهود والنصارى لتقوية نفسه أمام أعداء العرب مع أن اليهود والنصارى كانوا عربا كذلك. لم يكن خلاف قريش مع العرب وحدهم بل كان مع اليهود. فقد هاجر اليهود الى اليمن. وأثرت الهجرة فى الخصومة بين اليمن والحبشة واضطهاد النصارى فى نجران. وهى القصة المذكورة فى القرآن. وقد كان كثير من القصص القرآنى معروفا بعضه عند اليهود، وبعضه عند النصارى، وبعضه عند العرب. عظم اليهود والنصارى أسلافهم وخلقوا لهم مجدا. وانتحل شعراء اليهود والنصارى مثل السموأل وعدى بن زيد ما يفخرون به على العرب والمسلمين. وقد أثرت هذه المصادر العربية الخالصة على القرآن مثل القصص اليهودى والنصرانى وشعر أمية ابن أبى الصلت كما لاحظ المستشرق هوار لدرجة أنه قيل إن آيات من القرآن تنسب إليه. وقد عادى المسلمين فنسوه ولم ينقلوا عنه شعرا ولم ينتحلوا على لسانه شيئا. فالانتحال لا يعنى فقط الإضافة بل قد يعنى أيضا النسيان والحذف كما هو الحال فى الحديث، الذيوع والانتشار أو الصمت والنسيان. وقد قال فيه الرسول "**آمن لسانه وكفر قلبه**".

القصص كأحد أسباب الانتحال هو البعد الفنى فى الإبداع الحضارى. كان القصاصون يتحدثون فى مساجد الأمصار بتاريخ العرب وما يتصل به من نبوات وتفسير القرآن والحديث ورواية للسير والمغازى والفتوح بدرجة تثير الخيال مثل الأدب الشعبى وأبطاله أبو زيد الهلالى والزناتى خليفة وسيف بن ذى يزن، تعبيرا عن روح الشعب. كان القصص يستمد قوته من القرآن، القصص اليهودى والنصرانى، والقصص الفارسى والهندى. وكان القصاصون يطعّمون قصصهم بالشعر فى مواقف البطولة والحمية فى الحوار أو التعبير الفردى أو المونولوج مما يؤثر فى نفسية العامة خاصة لو كانت غير عربية. ولايهم الذوق الرفيع أو

(١) المصدر السابق ص ٢٩.

الإسفاف، فهذا حكم أخلاقى. فالغرض التأثير فى السامعين ودغدغة مشاعر العامة. ولا فرق بين طبيعة وصنعة، فالإبداع على مستويات. ورصيد ذلك كله الوعى الحضارى الجماعى فى أيام العرب وأيام الناس، حرب البسوس، وحرب داحس والغبراء.

وبالرغم من استعمال رواية الشعر ألفاظ الرواية المعروفة فى علم الحديث كما فصلها علم أصول الفقه: قال الشاعر، قال الأول، قال الآخر، قال رجل من بنى فلان، قال أعرابى، إلا أن الرواية تكشف عن الانتحال فيها. ويتمثل الإبداع الحضارى فى الرواية وانتحال الشعر. وقد كان الرواة إما من الموالى وإما من العرب. أشهرهم حماد الرواية زعيم أهل الكوفة، وخلف الأحمر زعيم أهل البصرة، والراوى ليس مجرد حافظ بل هو مبدع لأن الحفظ يختمر فى الذهن. وهو فى نفس المواقف السياسية والاجتماعية، لا فرق فى شعوره بين النقل والإبداع. بل قد يكون مجونهم وخلاعتهم عاملا مساعدا على الإبداع الحر. وإذا كانت الرواية وسيلة للكسب فإنه يكون دافعا على الانتحال. ليست قضية الانتحال قضية أخلاقية، كذب الراوى "ومجون الرواة وإسرافهم فى اللهو والعبث، وانصرافهم عن أصول الدين وقواعد الأخلاق إلى ما يأباه النبى وتنكره الأخلاق"[1]. بل هو إبداع فنى خالص يقوم على قياس الحاضر على الماضى أسوة بالقياس الفقهى على المستوى الحضارى. الإبداع قياس شعرى كما أن الاجتهاد قياس فقهى. وإذا كان "رواة لم تفسد مروءتهم، ولم يعرفوا بفسق ولا مجون ولا شعوبية قد كذبوا أيضا وانتحلوا"فإن ذلك يدل على أن الانتحال ليس مشروطا بفساد الأخلاق[2].

والحقيقة أن النص الشعرى أو غيره ما هو إلا حامل حضارى لابداع جماعى. النص فى البداية تاريخ، نواة لحقيقة تاريخية موضوعية مستقلة عن الوعى. وبعد قوله وسماعه يتحول إلى تجربة إنسانية وإلى حقيقة ذاتية قد تكون أكثر موضوعية من الموضوعية الأولى، موضوعية إنسانية فى مقابل الموضوعية التاريخية. وإذا كانت نظرية المطابقة، وهى أساس الانتحال، قد قامت على النزعة التاريخية والمنهج التاريخى فإن القراءة تعتمد على علوم التأويل، إعادة كتابة النص. مات المؤلف عاش النص. النص نواة تاريخية تنسج حولها نصوص جديدة، ودلالات جديدة لكل عصر. النص شرنقة، دوائر متداخلة، أعماق تراتبية، النص ـ النواة قاعدتها.

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق ص ٥٩.

الدافع على الانتحال أو الغاية منه بالمعنى القديم الإبداع الحضارى بالمعنى الجديد والذى يهدف بدوره إلى ربط الحاضر بالماضى كنوع من التأصيل وإعادة توظيف الماضى من أجل الحاضر، تجاوزا للزمان الذى قد يمتد إلى ألف عام، وأحيانا إلى عهد آدم. فالحاضر هو الذى يخلق الماضى، والبنية هى التى تصنع التاريخ. كما يهدف إلى استعمال القديم فى معارك الجديد كنوع من الشواهد النقلية وكما هو الحال فى وضع الحديث واستنفار الجاهلية لصالح الإسلام على عكس ما هو شائع من وصف ما قبل الإسلام بالجاهلية وما قبل الثورة المباركة بالعهد البائد. وتتكرر نفس تجارب الإبداع الحضارى. ولما كان الحاضر أساس فهم الماضى فان معرفة الإبداع الحضارى الحاضر أساس معرفة الإبداع الحضارى الماضى. فالإسقاط ليس فقط من الذات إلى الموضوع بل أيضا من الحاضر إلى الماضى، وإعادة بناء الماضى باعتباره تجربة حاضرة، ووضع الماضى الميت فى الحاضر الحى كما يقول علماء التأويل Sitz Im Leben.

ومن المفيد وصف الانتحال طبقا لنظرية المطابقة فى حالة علم الحديث من أجل معرفة صحته التاريخية ثم الانتقال إلى نظرية الإبداع من أجل معرفة أسباب وضع الحديث وكيفيته. الحديث الصحيح مصدر للأحكام مثل القرآن تنطبق عليه نظرية المطابقة. أما باقى العلوم الفلسفية والأدبية والتاريخية فتنطبق عليها نظرية الإبداع الحضارى. ويمكن عن طريق نظرية المطابقة معرفة الاسرائيليات فى علم التفسير، وهى قصص خرافية منتحلة تعطى المفسر رؤية تاريخية أدبية ومادة للتفسير والأدب المقارن. وقد وضعت قواعد العلوم من أجل ضبطها وإيجاد ميزان التعادل بين المطابقة التاريخية والإبداع الحضارى. ولم يقتصر التقنين على اللغة وحدها بل امتد إلى الشعر بوضع علم العروض، والحديث بوضع علم مصطلح الحديث، والفقه بوضع علم أصول الفقه.

ولم يكن الإبداع الحضارى خاصا بالحضارة الإسلامية وحدها بل كان عند كل الشعوب عند اليونان والرومان. ولم يكن خاصا بالآداب وحدها بل وقع أيضاً فى الكتب المقدسة فى العهدين القديم والجديد. لا يعنى الانتحال فى هذه الحالة الكذب بل الإكمال والإضافة، فإذا كان أرسطو هو المعلم الأول فليس من المعقول أن يترك العالم بلا وصية. ومن هنا أتت وصاياه إلى الإسكندر. وليس من المعقول أن يتكون مذهبه من منطق وطبيعيات دون الهيات،، والهيات إشراقية تليق بالمقام. فنسبت إليه أجزاء من تاسوعات أفلوطين لاكمال المذهب. وإذا كان سقراط أحكم البشر فليس من المعقول ألا يترك وصية أثناء تجرعه السم بين تلاميذه فنسب إليه كتاب التفاحة. وإذا كان جالينوس أفضل المتقدمين والمتأخرين فليس من المعقول ألا

يكمل طبه بالأخلاق، والطب الجسدى بالطب الروحانى. الانتحال هنا إبداع حضارى، إضافة المحدثين إلى القدماء لإكمالهم.

٥- بعض قوانين الإبداع الحضارى

إذا كان الوضع للشعر أو لغيره ليس مجرد انتحال يقوم على نظرية المطابقة بل هو إبداع حضارى، فردى أو جماعى يقوم على نظرية التأويل، فإن ما يسمى الشعر الجاهلى إنما يعبر بحق، طبقاً للتأويل، عن حياة المسلمين وميولهم وأهوائهم أكثر مما يعبر عن حياة الجاهليين لأنه تعبير عن الحاضر إعتمادا على الماضى لتجاوز المسافة الزمنية بين الاثنين، الجديد من خلال القديم، والقديم من خلال الجديد، كالجذور والأوراق. ليست القضية إذن زعما بل هو إبداع حضارى معروف عند كل الشعوب وفى كل إبداع ذهنى، فى الأدب والتاريخ والفلسفة والحديث والتفسير.

إنما السؤال، كيف يتم هذا الإبداع ؟ هل هو إبداع فردى من شاعر فردى أو هو إبداع جماعى من شعور جمعى؟ هل يمكن وضع بعض قوانين الإبداع الحضارى إجتهادا واستقراء على الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية ؟ يلجأ المؤلف إلى تحكيم الذوق الفنى لإثبات الخلاف بين ذوق القدماء وذوق المحدثين. وهو مقياس فردى يختلف فيه الشعراء والنقاد على السواء. فإثبات صحة الشعر أو كذبه فى التاريخ يحتاج إلى مناهج تاريخية بما فى ذلك تاريخ اللغة قبل تحكيم الذوق الفنى للمؤرخ والناقد. كما يحتاج إلى معرفة عمليات الإبداع الفنى الجماعى ودور الخيال الجمعى من أجل رصد بعض قوانينها من استقراء الشعر المنتحل المنسوب إلى شعراء الجاهلية. لذلك يمكن إعادة قراءة شعراء الجاهلية لمعرفة كيفية الانتقال من التاريخ إلى الإبداع، ومن الواقع إلى المثال، ومن الحدث إلى الصورة، ومن الجذور إلى الأوراق، ومن النواة إلى الثمار. فامرؤ القيس هو أقدم الشعراء. لذلك نسب إليه الكثير من الشعر. الأقدم أكثر سلطة، والأكثر قدرة على حمل الجديد. كما أنه الأعظم والأفحل. عاش قبله عديد من الشعراء ولم ينسب اليهم شئ بحجة قدم العهد وتقادم الزمن. ولاخلاف فى نشأته وقبيلته، من قبيلة كندة من قحطان. النواة التاريخية لا خلاف عليها، قد ينشأ خلاف على أبيه وأمه يعمل فيه الخيال على نواة التاريخ. لم يكن له ذكور بل أنثى واحدة حتى يتفرد بالرجولة. إسمه حندج بن حجر، وكنيته امرؤ القيس أو أبو وهب أو أبو الحارث. وللأسماء. دلالاتها الاشتقاقية ويمكن منها معرفة بدايات الإبداع على النواة. ولقبه الملك الضليل إتقاء من اضطهاد بنى امية، وذو الجروح. وأمه فاطمة بنت ربيعة أخت المهلهل وكليب. فالشعراء أنساب كالآلهة والانبياء. والاتفاق بين كثرة من الرواة على شئ تدل على القرب من نواة التاريخ كما هو الحال فى التواتر فى علم

مصطلح الحديث، وإن كان قد يعنى أيضا إتفاق الخيال الجمعى ووحدة الطبيعة البشرية.

شاعت الأساطير حوله فى عصر متأخر بعد أن قام الخيال الجمعى بصياغتها. فالزمان ضرورى لاختمار النواة فى الشعور، وإعادة التعبير عنها بالخيال. لم ينشأ فى العصر الجاهلى بل بعد أن أخذت قبيلة كندة مكانتها فى الإسلام وارتدادها فى عصر أبى بكر بقيادة الأشعث بن قيس وتوبته بقتل الإبل فى المدينة وإطعام الناس وليمة لعرسه مع أخت أبى بكر. وحارب أيام عثمان، وظاهر عليا. واستمر نضال الأسرة أيام الأمويين. فالشاعر من سليل أسرة مناضلة، تائبة ثائرة، فى قلب الحياة وليست على هامشها.

طالب امرؤ القيس بالثأر لأبيه على عادة العرب. وتنقل بين القبائل مما يعطى مناسبة لانتحال الشعر منافسة بينها. ثم لجأ إلى القيصر مستعينا به طبقا لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث. فالخيال قد يكون إبداعا صرفا وقد يكون تقليداً لنموذج سابق. كما أن الشاعر فى حاجة إلى انفعال صادق هو الثأر، وفى حاجة إلى عدو، قاتل أبيه، وحليف القبائل إلى أبعد حد ومكان فى الأرض مثل قيصر والقسطنطينية أى إلى الشيطان نفسه. وحبه ابنة القيصر مناسبة لالقاء الشعر الغنائى، فالحب قرين الفروسية والبطولة[1]. ووصف اللهو مع العذارى ليس فحشا أو انتحالاً من الفرزدق بالضرورة بل من مقتضيات الإبداع، الحب، والجنس، والغزل، تخفيفا على السامعين كما هو الحال فى أى عمل أدبى قصة أو رواية أو مسرحية أو شعر أو سينما. كذلك وصف امرؤ القيس لخليلته ربما تم بعد أن شق عمر بن أبى ربعية الطريق ووضع النموذج. بل إن الموضوعات التى أبدع فيها امرؤ القيس مثل وصف الخيل يمكن الإبداع عليها بابداع آخر. ولا يعمل الخيال فى النواة على نسق واحد. فبعض جوانب النواة يساعد على الخيال والبعض الآخر لا يساعد قريحة الشعراء، ومنها مقتل خاله كليب حتى لا يزاحم مقتل ابيه.

والنواة قصيدتان : الأولى قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل،

والثانية ألا أنعم صباحا أيها الطلل البالى

لا يهم الشك فى القصة واللغة والنسب والرحلة والشعر بل بيان كيفية انتقال من نواة التاريخ إلى الإبداع الجمعى. ليست القضية كذبا واختلاقا بل اختمار النواة فى الوعى الجمعى. فهو يمنى وشعره قرشى. لا فرق بين لغته ولغة القرآن لفظا

(١) وهذا ما عناه السادات ايضاً فى خطابه فى مجلس الشعب فى مناسبة جليلة هى عيد الأضحى فى نوفمبر سنة ١٩٧٩ واعلان استعداده للذهاب إلى أقصى الأرض بحثا عن السلام فكانت زيارة القدس بهذا الاخراج المسرحى.

وإعرابا. والمبدع لا يهمه الزمان والتاريخ بل يهمه الإبداع الخالص. ولا يهمه نسق القصيدة ووحدة الموضوع واللغة والتصور والذوق بل الإبداع ثم تراكم الإبداع بحيث يصبح امرؤ القيس موضوعا حضاريا حاملا لدلالات متجددة عبر التاريخ. والاختلاف اللفظى فى رواية القصيدة طبيعى لأن الإبداع يكون على النواة الأولى ثم يكون على الإبداع الثانى للتحسين والإضافة. وهو مالم يدركه الاستشراق الذى يعمل فى إطار نظرية المطابقة التى أفرزتها الوضعية فى القرن الماضى. لافرق إذن فى القصيدة بين الأصل والفرع، بين النواة والثمرة، بين الجذور والأوراق، بين النقل والإبداع.

وما يقال فى امرؤ القيس يقال فى علقمة وعبيد بن الابرص. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة كبيرة. فالابداع الحضارى يضع كل الشعراء فى زمان واحد ومكان واحد كآلهة الأوليمب.

وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات، صديق للجن والسماء. مات قتيلا، فالنار تحرق من يشعلها. شيطانه هبيد على وزن عبيد. لذلك قيل "لولا هبيد ما كان عبيد". والجن والإنسان على التقابل فى القرآن نموذج الإبداع. ولكل فريق أمة ورسل تثبت وحدانية الله وعلمه مما يدل على أن شعره موضوع بعد الإسلام. كما تكشف بعض قصائده عن التنافس بين العصبية اليمانية والعصبية المضرية. وقد عرف المؤلف النواة التى ينسج الخيال حولها كالشرنقة "إن الصحيح من شعرهم لا يكاد يذكر وإن الكثرة المطلقة من هذا الشعر مصنوعة لا تثبت شيئا ولا تنتفى شيئا بالقياس إلى العصر الجاهلى لا تستثنى من ذلك الاقصيدتين لعلقمة"(١).

وعمر بن قميئة هو الشاعر الضائع كما أن امرؤ القيس هو الملك الضليل الذى أصبح نموذجا ينسج الخيال طبقاً له صورا لباقى الشعراء، قياسا ابداعياً للفرع على الأصل. عمّر طويلا مثل يوحنا صاحب الانجيل الرابع كما أن امرؤ القيس أقدم الشعراء. فطول العمر مثل قدم العهد، كلاهما نموذجان فى الزمان. ويتداخل الشعران اذ لا يهم المبدع بل الإبداع. ونظرا للقرابة النموذجية بين الشاعرين فقد فرضت نفسها على التاريخ وخلقت حدثا. فالتركيز على الوعى يخلق موضوعه. والخيال يتحول إلى واقع من شدته. فقد تقابل الشاعران، الأصل والفرع، فى أواخر حياة امرؤ القيس. وتاريخ حياة عمرو بن قميئة تمت صياغته على نموذج محمد ونموذج يوسف فى نموذج واحد. فقد توفى أبوه وهو طفل، وكفله عمه مثل محمد.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٩.

وكان جميلاً، راودته امرأة عمه عن نفسه مثل يوسف من أجل أفساح المجال للتعبير عن عواطف اليتم والحرمان وعواطف الحب والعشق.

والمهلهل ابن أبي ربيعة تربطه القرابة والمصير بامرؤ القيس الشاعر النموذج، فحل الشعراء وأقدمهم. الإطار التاريخي له حرب البسوس، إشتداد التنافس بين ربيعة ومضر، خصومة بكر وتغلب، عدنان وقحطان ثنائية متعارضة لاتساع المجال لبداية المأساة ولابداع الخيال كما هو الحال في الأعمال الدرامية. "لمضر إذن حديث العرب بعد الإسلام، ولربيعة قد يم العرب قبل الإسلام"[1]. سمى مهلهلا لاختلاط الشعر وتبرير الإبداع الجماعي. وتفاوت الشعر بين القوة والضعف لأنه ليس من صنع خيال فردى واحد أو عصر واحد. فالشعر تركيب بين الزمان والمكان والأشخاص فى زمان واحد ومكان واحد وشخص واحد.

وجليلة امرأة أخيه رثت كليبا، شاعرة مثل شاعرتين، الخنساء وليلى الأخيلية. والمرأة الشاعرة من صنع الخيال الشعبي في كل الآداب، تنفرد بالبطولة في مقابل الرجل الشاعر كالمنشد الذي يروى بطولة المرأة والداعية الذي يذكر من على المنبر "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

وعمرو بن كلثوم تغلبي، ورث القوة من جده المهلهل، فالبطولة وراثة، والشعر نسب وسلالة كما هو الحال في سلسلة الأنبياء المسيح ومحمد كما يرويها الرواة. تحول بسرعة إلى مجموعة من الأساطير. لما ولد للمهلهل ليلى أمر بوأدها فأخفتها أمها. ورأت في المنام أنها ستلد ابنا سيكون له شأن، فعفى عنها. ثم تزوجت كلثوما حتى ولد عمرو والذى ساد قومه ولم يبلغ من العمر خمسة عشر عاما طبقاً لنموذج القصص الديني حول موسى وأمه وعيسى وأمه. فهو شخصية تاريخية كنواة تحولت إلى بطولة وأساطير كثمار. قتل ملكا من ملوك الحيرة، عمرو بن هند، بعد أن بغى واثبا عليه بسيفه فى رقبته في حركة بطولة مسرحية، فخرا للعرب.

إذا بلغ الرضيع لنا فطاما تخر له الجبابر ساجدينا

وتدل رقة اللفظ في شعره على الإبداع الشعرى ورقة شاعر أهل المدينة، فقوة العضل تقابلها رقة المشاعر حتى يجمع الشاعر بين الفتوة الجسدية والرقة القلبية.

والحارث بن حلزة لسان بكر ومحاميها، والمدافع عنها ضد الملك الباغى عمرو بن هند. فليست بكر أقل من تغلب في مواجهة البغاة. وبالرغم من مصالحة الملك بينهما إلا أنه أخذ الرهائن منهما. وتعرضت رهائن تغلب لبعض الشر،

---

(١) المصدر السابق ص ٧١.

وتجنت على بكر، وطالبت بدية. ولما أراد الملك المصالحة ومال إلى تغلب أنشد الحارث فأعجب به الملك وحكم لبكر. فالشعر أصدق من السيف. أما تنسيق الألفاظ وتحسين العبارة فلأن الشعر لم يكن ارتجالا بل نظما مقصودا من آثار التنافس بين القبيلتين فى الإسلام وليس فى الجاهلية.

وطرفة بن العبد شاعر ربيعة جمعته وخاله المتلمس أسطورة واحدة. فقد هجيا عمرو بن هند. فأحنق عليهما. ثم وفدا عليه وتلقاهما لقاء حسنا. ثم شك فى الأمر، وعرفا أنه يريد قتلهما. ففر المتلمس إلى الشام بينما فرطرفة إلى البحرين فهلك. وهو تقابل بين الظاهر والباطن عند الملك، والشمال والجنوب فى النجاة والهلاك، ثنائيات الدراما، وباعث الخيال، ومحرك الانفعال. لم يتجاوز طرفة العشرين أو السادسة والعشرين، نبوغ مع صغر السن، نموذج على بى أبى طالب. قوى الشخصية، مذهبه الحياة، واللهو واللذة، لا يؤمن بشئ، ولا يطمع فى حياة بعد الموت. يتميز بالاعتدال والصدق. وضعه الشعر فى الإسلام تخليدا لمآثر بكر، نموذج شعراء الصعاليك.

والمتلمس خال طرفه مما يدل على القرابة والاتصال بين الأبطال الشعراء مثل سلالة الانبياء والقادة، بالفطرة والوراثة. مصيره متقابل مع مصير طرفة، نجاة وهلاك، شمال وجنوب. شعره مثل شعر ربيعة، رقة وإسفافا، مصنوع لحفظ الأمثال والأخبار فى الوعى الجمعي. وتدل ثنائيات الشعراء على الابداع الجماعى على التقابل.

ومن استقراء حياة الشعراء العشرة وشعرهم يمكن وضع القوانين الثمانية الآتية للإبداع الحضارى :

١- تقليد النموذج. يبدأ تقليد القدماء، ثم الإبداع من روح العصر وذوقه حتى يمتد التقليد إلى الجذور وفى نفس الوقت يخاطب أذواق المحدثين. فالابداع الحضارى ربط بين الماضى والحاضر، بين الجذور والأوراق. ويتم الإبداع طبقاً لنموذج شعرى مثل امرؤ القيس لباقى الشعراء مثل عمرو بن قميئة أو دينى مثل عمرو بن قميئة ونموذج محمد ويوسف وعمرو بن كلثوم بناءٍ على نموذج موسى وأمه وعيسى وأمه أو سياسى مثل صياغة امرؤ القيس طبقاً لنموذج عبد الرحمن بن الأشعث.

٢- الأقدم والنواة. فالشاعر يغوص فى الزمن القديم مثل امرؤ القيس وهو الأعظم والأفحل والمتفرد بالذكورة، وله ابنة واحدة، متفردة بالأنوثة. والنواة هو الحد الأدنى التاريخى الذى لاخلاف عليه مثل نشأته وقبيلته.

٣- دلالة الأسماء والألقاب والنشأة والقرابة. فامرؤ القيس الملك الضليل لتجواله، وذو الجروح لحروبه، ابن أبى ربيعة المهلهل نظرا لاختلاط شعره، وعمرو بن

قميئة الضائع لضياعه. وعمرو بن قميئة مرتبط بعلاقة القرابة مع امرؤ القيس. وردت عمرو بن كلثوم القوة من جده المهلهل، والمتلمس خال طرفة.

٤- الانفعالات والأحلاف. والانفعالات مثل الثأر والعدل والتنافس واستباح شعراء الموالى لأنفسهم هجو العرب، وإسماعيل بن يسار والفخر والحب. فامرؤ القيس يطالب بثأر أبيه. والحارث ابن حلزة يثور من ظلم الملك حبا فى العدل، والمهلهل يبرز التنافس بين بكر وتغلب. وعمرو بن كلثوم يفخر بتغلب. وامرؤ القيس يصف العذارى ويمدح خليلته. والأحلاف فى مقابل الأعداء. فامرؤ القيس يبحث عن حليف عند قيصر، وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يهجوان عمرو بن هند فيعاديهما.

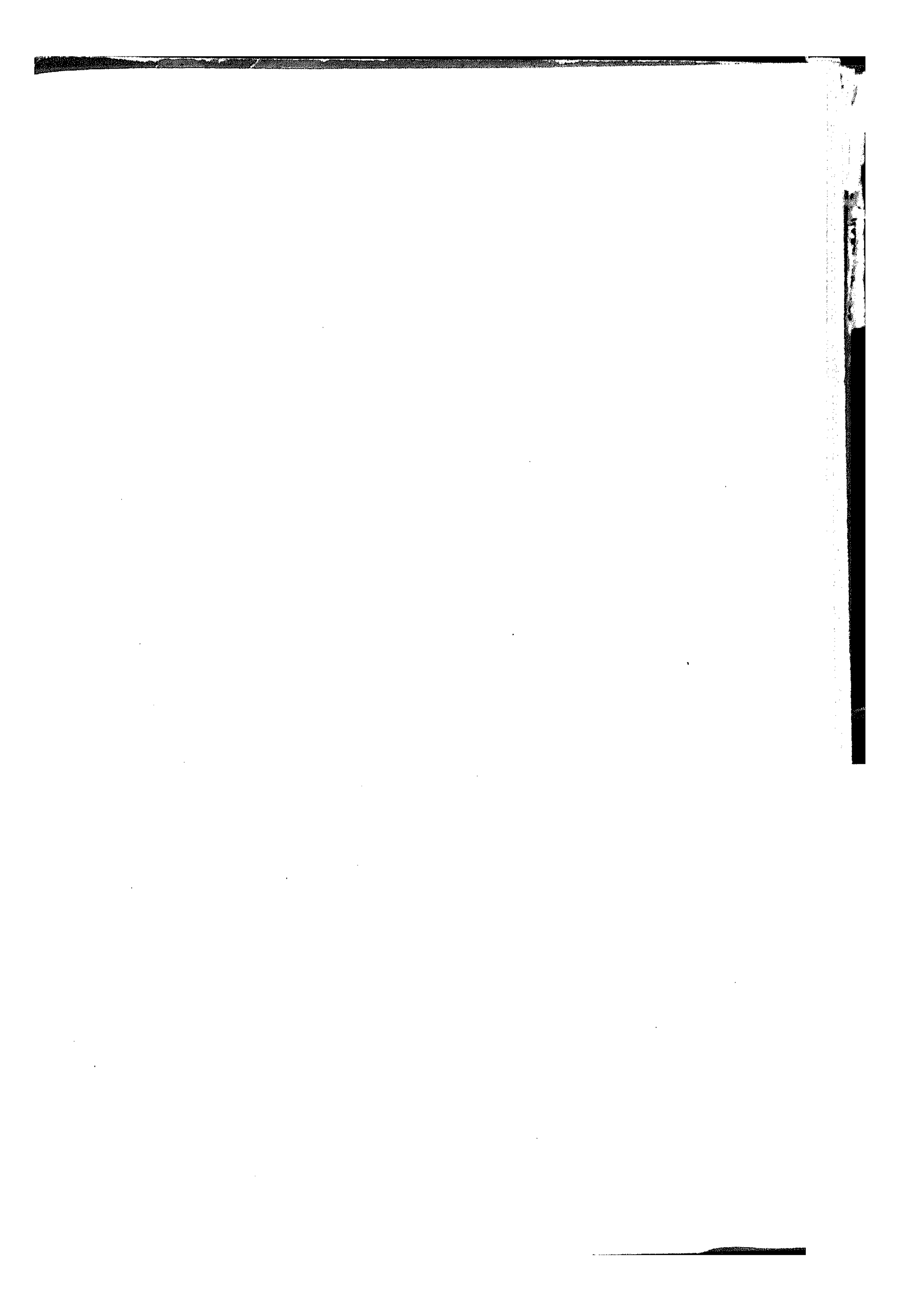
٥- تجاوز الزمان والمكان وإجراء المعجزات. فالابداع ربط بين الماضى والحاضر وتجاوز التاريخ، الجامع للزمان والمكان إلى البنية أو بلغة المحدثين الانتقال من المتوالية الزمانية Diachronism إلى المعية الزمانية Synchronism. فعلقمة يمدح امرؤ القيس بالرغم مما بينهما من مسافة زمنية. وعبيد بن الأبرص من أصحاب الخوارق والكرامات وصديق للجن والسماء. شياطنه هبيد.

٦- البطولة المبكرة، وتحقيق النبوءة، والظاهر والباطن. فطرفة لم يتجاوز العشرين أو السادسة والعشرين، وعمرو بن كلثوم ساد قومه وعمره خمسة عشر عاما وعمرو بن كلثوم ولد بناء على نبوءة. وطرفة بن العبد وخاله المتلمس يمثلان ثنائية النجاة والهلاك.

٧- المرأة والصعلوك. يفرض الخيال الشعبى الشاعر المرأة فى مقابل الرجل مثل جليلة بعد الخنساء وليلى الأخيلية، والصعلوك فى مقابل الملك مثل طرفة بن العبد.

٨- الاطار التاريخى والموقع الجغرافى. فالدراما الشعرية فى حاجة إلى زمان ومكان بالرغم من تجاوزهما فى البنية. فامرؤ القيس يذهب إلى القسطنطينية وأقدم الشعراء كانوا يمنيين أو ربعيين. تعيش قبائلهم فى نجد والعراق والجزيرة من مناطق متصلة بالفرس التى هاجر إليها العرب من عدنان وقحطان. وقد أدى هذا الانتشار الجغرافى إلى اتصال ثقافى كان أساس الإبداع الشعرى.

هذه مجرد إجتهادات لوضع بعض القوانين للإبداع الحضارى تحتاج إلى مزيد من الدقة والاحكام وإعادة بنائها على الأسس النفسية والاجتماعية للإبداع الفنى. فقد يكون الانتحال أعلى درجة فى الإبداع.



(٣)

العقـــل والإصـــلاح

تحية فى الذكرى العشرين

(محمود قاسم ١٩١٣ - ١٩٧٣)(*)

١- الأستاذ العميد

الحوار بين الأجيال يصنع التاريخ. فلا تـاريخ لأجيال لا تتحـاور، لا يصب الجيل السابق فى الجيل اللاحق، ولا يطور الجيل اللاحق الجيل السـابق. لقد نشـأت الأفلاطونية من حوارها مع سقراط إيجابا. وبدأ أرسطو من حواره مـع أفلاطـون سلبا. ولما كانت عظمة اسبينوزا فى رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكـارت، وكـانت عظمة هيجل فى قلب اليسار الهيجلى له رأسا على عقب تكون علاقـة السـلب فـى حوار الأجيال أكثر إيجابا من علاقة الإيجاب. فالسلب فى حقيقته إيجاب. والإيجـاب فى حقيقته سلب. لقد نشأت المسيحية من حوارها من اليهودية سلبا، ونشـأ الإسـلام فى حواره مع اليهودية والمسيحية سلبا ومع إبراهيم والحنيفية إيجابا. جدل الإيجـاب والسلب هو التواصل والانقطاع، الهوية والاختلاف. وهو الذى يحكم منطق الحـوار بين الأجيال.

لقد عرفت الأستاذ العميد الذى رحل عنا منذ عقدين من الزمـان، وأنـا طـالب بقسم الفلسفة بكلية الآدب جامعة القاهرة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) ونحـن نسمع عنـه من أستاذتنا، يوجهوننا نحو كتبه. وتكونت فى أذهاننا صورة منـه، الرشـدى العقلانـى، المدافع عن الفيلسوف المفترى عليه كما كتب أحد المؤرخين من قبل عـن إسـماعيل المفترى عليه. كنا نبحث عن كتابه هذا فلا نجده دون أن نعلـم أن الحضـارة تخلـق إبداعا، وأن الفكرة تصنع رجالاً، وأن التيار ينتحل كتابا ينسـب إلـى صاحبـه فكريـا وإن لم يكن هو مؤلفة تاريخيا. تلـك هـى المنتحـلات فـى الإنجيل والتـوارة، وعنـد أفلاطون وأرسطو، وعند كل مبدع إنسانى فى التـاريخ تحولـه الحضـارة إلـى مثـل. كان أستاذتنا معتدلين فى العقلانية، والأستاذ العميد، كما بـدا لنـا مـن خـلال الحديـث عنه فى القسـم "متطرفـا" فيهـا. كـانوا أسـاتذة، مفكريـن، وكـان هـو صـاحب قضيـة ومعتقد. كانوا مجرد متأملين وكانن هو صـاحب "أيديولوجية". كانوا علماء وكان هو داعية. وكان القلب يحدثنا بان أساتذتنا باردو المزاج، متنازلون عن حقوقهم وحقوق

(*) محمود قاسم، الأنسان والفيلسوف، كتاب تذكارى، اشراف د. حامد طاهر،مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة١٩٩٣ ص ١٩٩ ـ ٢٣٤.

أوطانهم. وكان هو حاد المزاج يدافع عن حقه وحق الأمة. لم يكن العقل وحده هو الذى يجمع بين الفلاسفة بل ايضا الإصلاح، العلم والوطن، النظر والعمل، النقل والإبداع، الفكر والالتزام. كانت شهرته تصل إلينا، صورة بناها لنا أساتذتنا وزملاؤه. قدرناه وخشيناه، عظمناه ورهبناه. كان البعيد القريب، الخفى المرئى، الغائب الحاضر مع أن "دار العلوم" كانت فى ذلك الوقت على الضفة الأخرى من النهر، بعد عبور كوبرى عباس الذى ورثه كبرى الجامعة.

ثم تفرقت بنا السبل والأيام. فبعد عقد آخر من الزمان (١٩٥٦ ــ ١٩٦٦) عرفته عن قرب[١]. أصبح البعيد قريبا، والخفى مرئيا، والغائب حاضرا. رأيت الأستاذ العميد فى "دار العلوم". ذهبت إليه لأفاتحه فى إحياء الجمعية الفلسفية المصرية. وكان أحد أعضائها المؤسسين فى الأربعينات.أخبرنى بالسلسة التى يصدرها "سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية" وأنه على أتم استعداد لاستئنافها معى ومعى عديد من المدرسين الشبان[٢]. وكنت قد بدأت إعداد "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط". ولما قرأه عَرفنى بأحد المعيدين الشبان لأصلاح الأسلوب العربى، فقد كانت أول محاولة لى فى التأليف والترجمة[٣]. فقام بدوره خير قيام، نموذجا فى العمل الجماعى الذى يشرف عليه ويوجهه الأستاذ العميد. وفى إحدى زيارات على سامى النشار إلى دار العلوم لمناقشة إحدى الرسائل إقترح أن أنشرها لديه بالإسكندرية فى "دار الكتب الجامعية". واقترح نفس الشئ على محمد كمال جعفر فى باكورة أعماله "فى الفلسفة والأخلاق". وأصر علي أن نأخذ جزءاً من حقوقنا ما دمنا سلمنا المخطوط. وفرحنا بذلك خاصة وأنه كان بمثابة ثلاثة أضعاف مرتبنا الشهرى[٤]. كانت الزيارة والمناقشة مهرجانا فلسفيا بجامعة القاهرة. يستقبله المدرسون الشبان والمدرسون المساعدون والمعيدون والطلاب بمحطة مصر فى الديزل القادم العاشرة صباحا. ويصحبونه فى موكب مهيب إلى دار العلوم. وبعد المناقشة يذهب الركب بعد أن يزداد من جمهور المستمعين إلى الحسين لتناول الغداء على مائدته، وينفق أضعاف ما تعطيه الجامعة له فى ذلك اليوم. كنا سعداء بالجامعة، وبتراث مصطفى عبد الرازق الذى سن هذه السنة، الأستاذ صاحب المدرسة الذى يرعى طلابه كما يرعى الأب أبناءه. وكنا نسمع

---

(١) عرفت فى نفس الوقت على سامى النشار أثناء مؤتمر المبعوثين فى الإسكندرية فى أغسطس ١٩٦٦، وعبد الرحمن بدوى فى عين شمس وكان فى طريقه إلى الكويت. أما أبو ريدة والأهوانى ومحمد مصطفى حلمى فقد تتلمذت عليهم فى سنوات الدراسة بالجامعة، أبو ريدة فى الثانية، (علم الكلام)، والأهوانى فى الثالثة (الفلسفة)، ومحمد مصطفى حلمى فى الرابعة (التصوف).

(٢) كان قد رجع قبلى من انجلترا المرحوم محمد كمال جعفر ولم يكن قد نشر شيئا من قبل.

(٣) وكان هو حامد طاهر الذى أصبح أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية دار العلوم ثم عميدها حتى الآن.

(٤) كان مرتبنا اثنين وثلاثين جنيها فى ذلك الوقت.

تحيته للمدرسين الشبان من على المنصة أثناء المناقشة، وهم جالسون بين الحضور، فترتفع المعنويات بعد الإشادة بنا بالرغم من أننا لن نكون بجانبه قبل عشر سنوات، أساتذة كاملين.

كنا نتحادث مع الأستاذ العميد فى شئون الفلسفة الإسلامية، والجامعة والأساتذة، وما ألم بالوطن من حدث أليم بعد هزيمة ١٩٦٧. أسأله عن رأيه فى بعض المؤلفات الصادرة حديثا فيجيب بأنه سيقرؤها فى حينها عندما يحين وقت ترقية الأستاذ، عند ما يقرأ أعماله كلها ويقيمها. كان يقرأ أعمال بعض الزملاء وسألته عن رأيه وتقييمه فأجاب : "قال فلان، قال علان، لا أكثر". أدركت حينئذ عيوب النقل عن الآخرين دون الدراسة والتحقيق، دون الأصالة والإبداع.

كان يأخذنى بعربته أحيانا إلى دار العلوم إلى الجامعة وهو فى طريقه إلى منزله . وكان يسكن فى ميدان نادى أعضاء هيئة التدريس بالدقى. كنا نستدعى ذكريات أيام الدراسة فى فرنسا، هو فى أواخر الثلاثينات حتى منتصف الأربعينات وأنا بعده بحوالى عشرين عاما من منتصف الخمسينات حتى منتصف الستينيات•أيام التكوين التى لا تنسى، حيث الأساتذة والمدارس الفلسفية والاتجاهات الفكرية، حيث المحاضرات والمنتديات والمكتبات، وحيث حياة الفن والعشق والإبداع بلا خوف من تقاليد أو رهبة من حرمات. كنا نتحادث فى الحياة، فكرها بالنهار وعشقها بالليل، كما كنت أسمع من قبل حديث الأخوان "فرسان بالنهار، رهبان بالليل". أراد أن يدعونى إلى الغداء ذات مرة فى منزله، كما يفعل الأب، وكنت على موعد فى الجامعة وربما مع العلم ولم أدر أيهما أختار؟ أخترت الجامعة لأنى كنت أعشقها. كنت فى ذلك الوقت روحا وعقلا. ولم أكن أعرف لى طريقا سواء. كنت مغرقا فى المثالية أيما إغراق وكأننى لا بدن لى. كنت قلقا على مشروع "التراث والتجديد"، فأين لى بالاستقرار؟ وكيف أوفى بمتطلبات البدن ومرتبى لا يكفى إلا لشراء بعض الكتب؟ فأين لى فى غير الفكر طريق؟ كانت صحبة الأستاذ العميد الدائمة تدفعنى إلى القبول، ورغبتى فى إكمال نفسى تمنعى من ذلك. كنت أذهب إلى دار العلوم بالمنيرة، أتعرف على أساتذتها الكبار ومدرسيها ومعيديها الشبان، وعلى طلبتها وطالباتها بين السفور والحجاب. فقد بدأ السفور يقل والحجاب يزداد بعد هزيمة ١٩٦٧. كنت أشعر بالراحة فى دار على مبارك وتمثاله يتوسط الفناء، دار رشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب وإبراهيم بيومى مدكور، بطرازها الأنجليزى الخشبى، وفنائها الواسع، وردهاتها الطويلة وتوسطها القاهرة. ثم عشتُ الهزيمة فكراً. وبدأت فى إعادة بناء روح الأمة، وتصحيح علاقة الأنا بالآخر، إعادة بناء الأنا وتحجيم الآخر. كان الأستاذ العميد يخبرنى أن ما أفعله أنا فى الثقافة العامة ومع رجل

الشارع يفعله هو فى مجلس الجامعة، فأنا شيخ مع الشبان فى الطريق العام، وهو شاب مع الشيوخ فى مجلس الجامعة[1].

وبعد صرخات عدة فى" الفكر المعاصر" و"الكاتب "و"المجلة" و"تراث الإنسانية " بالقاهرة و"الآداب" ببيروت ضجت الجامعة منى، ووضعتنى السلطات فى القائمة السوداء. آثرت الجامعة أن أرحل مؤقتا حتى تهدأ العواصف أو أهدأ أنا من إثارة الزوابع. فغادرت فى سبتمبر ١٩٧١ أستاذا زائرا بجامعة تمبل بمدينة فيلادلفيا بالولايات المتحدة الأمريكية للعمل مع إسماعيل الفاروقى هناك. وذهبت إلى وداع الأستاذ العميد. وكان الوداع الأول والأخير[٢].

٢- الرشدى العقلانى

يمكن تصنيف أعمال الأستاذ العميد إلى ثلاث مجموعات : المؤلفات، والتحقيقات، والترجمات. وكما ظهرت شخصية الأستاذ العميد من الذكريات تظهر عدة شخصيات أخرى من الأعمال: الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، والمعتزلى الفليسوف من التحقيقات، والاجتماعى الوضعى من الترجمات، وبلغتنا يمكن القول إن المؤلفات تصب فى جبهتنا الأولى، موقفنا من التراث القديم، والترجمات تصب فى جبهتنا الثانية، الموقف من التراث الغربى، والإصلاحات من المؤلفات تصب فى جبهتنا الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير.

وتظهر شخصية الرشدى العقلانى منذ رسالته الكبرى لدكتوراة الدولة "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى" التى قدمها إلى السربون فى ١٩٤٥ والتى قام بترجمتها إلى العربية بعد عودته إلى أرض الوطن[٣]. يدافع عن ابن رشد ضد تحريف الشراح اللاتين له وجعله أفلاطونيا أفلوطينيا يقول بالفيض، أو ماديا يقول بفناء النفس، أو بقدم العالم، أو ملحدا ينكر

---

(١) وقد صدرت هذه المحاولات بعد ذلك فى "قضايا معاصرة" (جزءان) ١- فى فكرنا المعاصر ٢- فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) لم يقبل الأستاذ العميد الإعارات، وقد كانت متوافرة بعد مسلسل نشأة الجامعات العربية ولكنه آثر عدم ترك جامعته وطلابه وآثاره.

(٣) محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى، الطبعة الثانية، سلسلة فى "الدراسات الفلسفية الأخلاقية" الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

- La Théorie de La connassance d'Averroès et son interprétation chez Saint Thomas d'Acquin.

ويصعب معرفة سنوات الطبعات الأولى لمؤلفات الأستاذ العميد. فمعظمها تبدأ بالطبعات الثالثة والرابعة فى الستينيات. وبالتالى يصعب عرضها وترتيبها زمانيا لمعرفة تطوره الفكرى وتطور اهتماماته وتنوع موضوعاته. وبعض الطبعات الأولى خلو من سنوات النشر.

الله والوحى أو يقول بحقيقتين : الدين والفلسفة. الرسالة كلها مكتوبة ضد الأخطاء الشائعة لدى المستشرقين والباحثين من أجل أخراج ابن رشد عن التراث الأرسطى والإسلامى وحصاره. وبالتالى إخراجه من كونه مصدرا من مصادر النهضة الأوربية الحديثة . أرجع الرشدى العقلانى ابن رشد إلى حظيرة الإيمان. وأعاد الفقيه أبا الوليد إلى تراثه الإسلامى الذى خرج منه . ابن رشد هو الأرسطى الصحيح الذى فهم أرسطو كما هو عليه دون تحريف الشراح الأفلاطونين. فكما صحح ابن رشد فهم الشراح لأرسطو كذلك صحح الرشدى العقلانى فهم الشراح اللاتين والمستشرقين المحدثين لابن رشد. المعرفة لديه تجريد صاعد من الحس إلى العقل وليست هابطة من العقل الفعال إلى القلب بالرغم من نظرية الاتصال. والعالم لديه فى خلق مستمر موجود فى لا زمان وبالتالى فهو قديم ومخلوق فى الزمان، وبالتالى فهو حادث . وللعلة الغائية الأولوية على العلة الفاعلة. ومن ثم يكون مذهب ابن رشد عقلانيا وليس إشراقيا، واقعيا وليس مثاليا. وأحد أسباب الأخطاء فى فهمه إما التحيز ضده أو الخلط بينه وبين أستاذه إبن طفيل. وبالتالى يخطئ مونك ورينان فى جعلهما ابن رشد من أنصار الفيض والمرفعة الاشراقية. ومع ذلك فقد أنصف مستشرقون ابن رشد وفهموه فهما صحيحا وأصدروا عليه أحكاما صائبة. يعتمد الأستاذ العميد على دراساتهم، ويستفيد منهم فى حجاجه العام وذلك مثل آسين بلاثيوس. ولا يتعرض لما اعتاد عليه المستشرقون والباحثون من تتبع لأثر الحضارة اليونانية فى الحضارة الإسلامية بل أثر الحضارة الإسلامية فى الحضارة الأوربية الحديثة فى إحدى مراحلها، مرحلة المصادر. فابن رشد أثر فى اللاتين، وكان له أتباعه من الرشديين اللاتين. عرفه توماس الاكوينى، وتشبع به، واستفاد من آرائه. لا يؤثر الآخر فى الأنا فقط من أجل تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى ومن أصالتها بل يؤثر الأنا فى الآخر من أجل كشف مؤامرة الصمت التى ضربها الوعى الأوربى حول مصادره من أجل خلق أسطورة الإبداع الأوربى الأصيل الذى على غير منوال . بل إن أثر ابن رشد على توماس الاكوينى ليس مجرد توارد خواطر بل اقتباس واستعارة ونقل مادامت الغاية إثبات صحة الإيمان وسلامة العقائد. ويبين الرشدى العقلانى أصالة ابن رشد. فهو ليس مجرد شارح لأرسطو بالرغم من إعطاء اللاتين له لقب "الشارح الأعظم". بل أعاد ابن رشد بناء أرسطو من منظوره الخاص، وأعاد تركيب الحضارة اليونانية كلها من داخل الحضارة الإسلامية وعلى أساسها. وقد استعمل الرشدى العقلانى منهج النص حتى يصدر الحكم الصحيح على الفيلسوف. ويعيب على جلسون أكبر المتخصصين فى العصر الوسيط خطأ أحكامه على ابن رشد ويرجعها إلى جهله باللغة وإلى استقاء معلوماته عن ابن رشد من ترجماته وشروحه وتأويلاته. فهو من تلاميذ مصطفى عبد الرازق واضع هذا المنهج، ويستأنف مدرسته.

وينقد الرشدى العقلاني مدارس علم الكلام كما فعل ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة"[1]. وبالرغم مما يعيب المقدمة من أسلوب خطابى، ونزعة سلفية ومنهج تاريخى، وتكرار لحجج ابن رشد ضد المتكلمين خاصة الأشاعرة إلا أنها تمثل نزعة عقلية برهانية ترى أن أقصى ما وصل إليه علم الكلام هى الأقاويل الخطابية أو الجدلية على أكثر تقدير. وتظل المعركة فى نطاق القديم، الانتصار للفلسفة ضد الكلام والتصوف، والعقل البرهانى ضد الأشاعرة والصوفية. وتضع المقدمة ابن رشد فى إطاره التاريخى، إما فى ظروف عصره وحوادث الأندلس فى القرن السادس الهجرى وسيطرة الفقهاء والصوفية أو فى إطار علم الكلام الأشعرى. فيذكر أدلة الماتريدى وأدلة الصوفية قبل عرض أدلة ابن رشد. ويظل الهدف كما قال فى الرسالة الاولى الدفاع عن ابن رشد ضد إتهامه بالمروق والزندقة أو الابتعاد عن الدين نظرا لجهل القراء بآرائه.

ثم يكرر الرشدى العقلانى نفسه مرتين : الأولى فى "ابن رشد وفلسفته الدينية" إذ لا يضيف على مقدمة "مناهج الأدلة" إلا فصلا عن حياة ابن رشد أوجزه الكتاب الأول، ويلخص فصل "التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد"، ويضيف فصلا عن بواعث البرهنة على العقائد. ثم تتكرر الموضوعات مع تغيير بعض الألفاظ: أدلة على وجود الله فى الأول والبرهنة على وجود الله فى الثانى، الوحدانية ومشكلة الصفات والذات فى الأول، والوحدانية، الصفات، فى الثانى، الجهة والرؤية فى الأول ومخالفته تعالى للحوادث فى الثانى، العدل والجور والقضاء والقدر فى الأول والعالم والإنسان فى الثانى[2].ويستمر الدفاع عن ابن رشد ضد اتهامه بالتطرف فى نقد الفقهاء[3]. ويصف محنته وكأنها محنة الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد مما يدل على تراجع العنوان من الالتزام إلى الحياد، ومن القضية إلى التقرير[4].

---

(١) هذا هو موضوع رسالته الثانية (التكميلية) للحصول على دكتوراة الدولة من فرنسا Les Dogmes religieux chez Averroès وهى ترجمة لكتاب "مناهج الأدلة" ومقدمة نقدية له. وقد نشر النص العربى والمقدمة بعد ذلك بعنوان "مناهج الأدلة فى عقائد الملة" لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، يشرف على اصدارها الدكتور محمود قاسم، أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية ١٩٦٤. وكان نفس النص قد نشر من قبل ١٩٥٥ مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام وهى نفس المقدمة الفرنسية الأولى.

(٢) محمود قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية، سلسة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية (الطبعة الأولى ١٩٦٤)، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية ١٩٦٩.

(٣) "وإن كثيرا من مؤرخى الفلسفة ـ إن فى الغرب وإن فى الشرق ـ قد أساءوا إل فيلسوفنا بقدر ما استطاعوا، وأحيانا بقدر ما جهلوا من آرائه الصحيحة .وقد حاولنا قدر طاقتنا وفى حدود الحق وما نعلم من فلسفته أن ندفع عنه شرهم وجهلهم، نريد بذلك وجه الله وحده"، المصدر السابق ص ١٩٧.

(٤) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد، فى نفس السلسلة وعند نفس الناشر وبلا تاريخ.

ثم يذوب ابن رشد فى المنهج الموضوعى المقارن باختيار أحد الموضوعات مثل "النفس والعقل" ومقارنة فلاسفة الإغريق وفلاسفة الإسلام فى هذا الموضوع[1].. يظهر ابن رشد هنا جزءا من كل، فيلسوفا ضمن فلاسفة إسلاميين ويونانيين حتى يظهر إبداعه وتفرده. وقد تم اختيار هذا الموضوع لأن الإنسانية بعد أن اتجهت إلى الكون وعجزت عن إدراك سره إتجهت إلى النفس لسبر أغوارها. وتستأثر النفس بستة فصول، والعقل بثلاثة مما يدل على أولوية النفس على العقل، وأن العقل إحدى قوى النفس. ويظهر المنهج التاريخى فى عرض الموضوع عند سقراط ثم عند أفلاطون نظرا لبداية الفكر الفلسفى عند اليونان. ثم تتم المقارنات بين اليونان والمسلمين في تعريف النفس والبراهين على وجودها وروحانيتها وفى وحدة النفس الإنسانية عند أرسطو والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وتوماس الإكوينى. كما تتم المقارنة فى الصلة بين النفس والبدن وفى خلود النفس بين الفارابى وابن سينا والغزالى وابن باجة وابن باجة وابن رشد وتوماس الأكوينى. وفى العقل تتم مقارنة أرسطو والإسكندر الافروديسى وثيمستيس والأفلاطونية المحدثة من المسلمين ثم الفارابى وابن سينا والغزالى وابن طفيل وابن رشد والرشدية اللاتينية وتوماس الإكوينى. ويعرض الفصل الأخير لنظرية ابن رشد فى الاتصال والدفاع عنها ضد تشويه مونك لها. ولا يتعرض الرشدى العقلانى للكندى أو الرازى (محمد بن زكريا) أو العامرى أو أى فيلسوف بعد أبن رشد مثل صدر الدين الشيرازي وكأن الفكر الفلسفى توقف عند ابن رشد لا قبله ولا بعده. ويذكر الغزالى فيلسوفاً وهو أقرب إلى الصوفى، ولا يذكر أحدا من اليهود والنصارى. وعلاقة ابن رشد بابن ميمون معروفة. ولا يقارن مع الفلسفة الحديثة والتيار العقلانى فيها، وهو أثر من آثار ابن رشد. أحياناً يقترب التأليف من الكتاب الجامعى، ويستسلم الرشدى العقلانى إلى الأستاذ الجامعى.

٣- الصوفى الذوقى

وبعد "الرشدى العقلانى" يظهر جانب "الصوفى الذوقى" أو "الذوقى الخيالى" دون أن يتخلى الأستاذ العميد عن "الرشدى العقلانى" إذ أنه يقوم بعدة دراسات متفرقة عن التصوف بالمنهج العقلى النقدى خاصة نشأة التصوف، والغزالى، وابن عربى، والمحاسبى، ومعظمها فى كتابه "دراسات فى الفلسفة الإسلامية"[2].

---

(١) محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية، الطبعة الرابعة، الأنجلو المصرية ١٩٦٩.

(٢) محمود قاسم : دراست فى الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، سلسلة المكتبة الفلسفية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٧ "والكتاب مهدى إلى الصديقق الأستاذ الدكتور محمد على أبو ريان الأستاذ المساعد=

ويؤرخ الكتاب فى مقدمته لمناهج الدراسة للفلسفة الإسلامية ويصنفها فى منهجين: الأول المنهج التاريخى الذى يغلب على دراسات المستشرقين. والثانى المنهج الموضوعى الأقل استعمالا. المنهج التاريخى أسهل وأيسر. يعتمد على الوثائق وتحليلها، ويتعامل مع مادة واضحة. ومع ذلك تجعله كثرة الجزئيات أحيانا يفقد الرؤية الكلية للموضوع. أما المنهج الموضوعى فيتناول الموضوعات مباشرة دون تفاصيلها التاريخية، ويحدد المشكلات والقضايا، ويدرسها دراسة مقارنة. يحلل ويركب من أجل اكتشاف بنية الموضوع. وقد بدات الدراسات فى مصر بالمنهج الأول[١]. ثم تلاه المنهج الثانى الذى حاول الأستاذ العميد استعماله لدراسة نشأة التصوف بالرغم من أهمية المنهج الأول وما يتطلبه من نقد داخلى وخارجى للنصوص[٢]. والأفضل الجمع بين المنهجين، التاريخى والموضوعى أو كما يقول جيلنا فى هذه الأيام التاريخى والبنيوى. توضع الفلسفة الإسلامية أولا فى إطار عام من التراث الإسلامى، وضعا للجزء فى إطار الكل. فيلخص الأستاذ العميد أولا الفصل الأول "فكرة النفس فى الفلسفة الإسلامية" من كتاب سابق "فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام". كما يلخص الفصل الثانى "ابن رشد ومنهجه فى التوفيق بين العقل والدين" من كتاب سابق "ابن رشد وفلسفته الدينية". ولكن الجديد هى الفصول الأربعة الأخيرة من الثالث حتى السادس عن التصوف. الفصل الثالث "لمحة عن نشأة التصوف" بحث تقليدى حول اشتقاق اللفظ، والصلة بين التشيع والتصوف، وموقف العرب (الموالى) من الإمام على والمخطط السرى واستغلال محبة المسلمين لآل البيت، مما يوقع فى نظرية المؤامرة لتفسير حوادث التاريخ. ويرفض رأى طه حسين فى مسألة انكار وجود عبد الله بن سبأ، وينقد فكرته فى الشعور بالندم لتفسير نشأة التشيع[٣]. والفصل الرابع دارسة عن المحاسبى حياته، وموقف الفقهاء وأهل الظاهر منه وكتبه، كتاب الوصايا، وكتاب الرعاية لحقوق الله، وكتاب التوهم ثم إيراد بعض مأثورات من أقواله[٤]. والغاية إثبات أن التصوف إسلامى أخلاقى، بعيد عن النظرات المتأخرة فى الجنوح نحو الخاصة

=بكلية الآدب بجامعة الإسكندرية تعبيرا عن المودة التى جمعت بيننا دائما فى صفاء الإخوة وجميل اللقاء فى دراستنا الفلسفية الإسلامية".

(١) وكان على رأس هذه المدرسة مصطفى عبد الرازق وتلاميذه : محمود الخضيرى، محمد عبد الهادى ابو ريدة، علىسامى النشار الامتداد الفعلى فى دراساته عن علم الأصول وعبد الرحمن بدوى، ومحمد على أبو ريان.

(٢) وذلك عند إبراهيم بيومى مدكور، محمد مصطفى حلمى، عبد الحليم محمود، محمود قاسم. دراسات فى الفلسفة الإسلامية مقدمة ص و - جـ.

(٣) المصدر السابق ص ٩٧ - ١٢٣. وقد كان بحثا القى بدار العلوم فىحلقة البحث لأعضاء هيئة التدريس بالكلية بتاريخ ١٩٦٥/٣/٢٢.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٤ - ١٤٠.

والتعالى على الخلق، ومساواة الصوفية بالأنبياء فى المعجزات والكرامات، والتفرقة بين الشريعة والحقيقة.

والفصل الخامس "الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد" هو أطول الفصول[١]. ويبدأ بتاريخ حياته الإجتماعية والفكرية ثم موقفه من العقل، تمجيدا له وثقة به، واعتباره ميزان الحق مع الموازين القرآنية، ميزان التعادل بأشكاله الثلاثة، الأكبر والأوسط والأصغر، وميزان التلازم وهو القياس الشرطى المتصل، وميزان التعاند وهو القياس الشرطى المنفصل، ثم حدوده وتجاوزه. ثم يبين موقف الغزالى من التصوف، طور البصيرة والمشاهدة، وهدم فكرة الحلول وفكرة الاتحاد. ثم يعرض موقف الغزالى من إيمان التقليد، تقليد المذاهب الكلامية، وتقليد الباطنية، وتقليد الفلاسفة، وتقليد العامة. والعجيب أن الرشدى العقلانى لم يدخل فى معركة "تهفات الفلاسفة" و"تهافت التهفات". ولا ينصر ابن رشد الفيلسوف على الغزالى كما نصره فى "مناهج الادلة" على المتكلمين بل أشاد بموقف الغزالى ومذهبه فى العقل والتقليد، واعتبره عقلانيا إعتمادا على كتبه المنطقية دون التعرض لنقد الغزالى للعقل ودعوته إلى الذوق فى آخر المطاف. لم يتعرض لظاهرة الغزالى وكيف أنه هو الذى قضى على التعددية الفكرية، وانتصر للعقيدة الاشعرية كأيديولوجية للسلطة، وللتصوف كأيديولوجية للطاعة. الأولى للحاكم، والثانية للمحكوم، ونقده لكل صنوف المعارضة، العلنية السلمية فى الداخل مثل المعتزلة فى "الاقتصاد" والعلنية المسلحة فى الخارج مثل الخوارج، والسرية فى الداخل مثل الشيعة فى "المستظهرى أو فضائح الباطنية". صحيح أن الغزالى نقد الاتحاد والحلول ولكنه نقدها كأفكار للمعارضة السياسية. وكان يقول بالمعرفة الصوفية للخاصة، وبالجام العامة. وإذا جاز تقليد العامة للفقهاء فإنه لا يجوز تقليد المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وكيف يقبل الرشدى العقلانى التقليد، تقليد العامة؟

والفصل السادس والأخير "تربية الطفل بين الإمام الغزالى وجان جاك روسو" يبين أهمية الطفولة فى التراث الإسلامى وفائدتها، وضرورة تهيئة البيئة الملائمة لنمو قوى الطفل عقليا وأخلاقيا[٢]. ليست التربية فقط حياة بل إعداد للحياة. ويقارن بين أفكار الغزالى وأفكار جان جاك روسو فى كتابه "إميل أو التربية" ونظريات كلاباريد مما يدل على سبق الغزالى بسبعة قرون. وتتم المقارنة بينهما على نحو متسرع. فكلاهما يلجأ إلى التربية الطبيعية. ولا ينقد الأستاذ العميد مناهج التربية الحالية التى تقوم على الردع والمنع والزجر والإرهاب.

---

(١) المصدر السابق ص ١٤١ ـ ١٩٤ وقد القى كبحث فى مهرجان الإمام الغزالى بدمشق عام ١٩٦١.
(٢) المصدر السابق ١٩٥ـ ٢١٩ وقد ألقى كمحاضرة بمعهد المعلمين بالكويت فى ١٩٦٧/٤/١٣.

ويدرس الصوفى المتذوق "الخيال فى مذهب محيى الدين ابن عربى" ليجمع بين العقل والقلب مستعملا المنهج العلمى الذى ينتقل من الجزئيات إلى الكليات، وليس المنهج البنيوى الذى ينتقل من الكليات إلى الجزئيات[1]. الأول هو المنهج الاستقرائى الصاعد، والثانى هو المنهج الاستنباطى النازل. يدرس التصوف حقا باعتباره أدبا. فالخيال صنعة الصوفية والشعراء، والصوفى المتذوق صوفى وأديب[2]. الخيال يجمع بين التصوف والأدب، بين الفكر واللغة. ويفند رأى رينان الذى يتهم العقلية السامة بأنها حسية تبحث عن الجزئيات ويغلب عليها الخيال، على عكس العقلية الآرية التى تمتاز بالعمق والتصدى للمشكلات الفلسفية الكبرى. لقد رد الأفغانى من قبل على رينان بقول جدلى، ولكن الأستاذ العميد يرد عليه مرة ثانية بقول برهانى. ولقد كان روجر بيكون مؤسس المنهج الاستقرائى الحديث ورائد الفكر العلمى الأوربى فى أواخر العصر الوسيط تلميذا للمسلمين. درس الخيال عن طريق علاقاته بالحس والصور، بالحلم والحب، بالعلم والكشف، وليس الخيال على ما هو عليه أولاً. واستعمل منهج العرض الذى يعتمد على نصوص "الفتوحات" مثل الدراسات الاستشراقية أو الجامعية دون بنية فلسفية للموضوع. لذلك أتت دراسة خارجية وليست داخلية، جامعية وليست إبداعية. إعتمد على منهج النص وعلى عديد من الروايات والتجارب الشخصية يذكرها ابن عربى. ولم يستفد بما فيه الكفاية من دراسة هنرى كوربان "الخيال الخلاّق عند ابن عربى" وهو صاحب الفتح فى هذا الموضوع، ولم يشر إليه إلا عابرا. ويعترف الصوفى المتذوق بنقص دراسته، وأنه كان طموحا أكثر مما ينبغى، وأن الوقت لم يسعفه، وأن المادة العلمية صعب حصارها، وأن المعالجة كانت إنسانية وليست ميتافيزيقية كما أراد، وأنه يعتذر عن التقصير لكثرة المشاغل[3].

---

(١) محمود قاسم : الخيال فى مذهب ابن عربى، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٦٩. وهناك بحث آخر بعنوان "موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية" ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية فى فبراير ١٩٦٩ يحال إليه فى "دراسات فى الفلسفة الإسلامية" ص ١٩٩ وأنه سينشر قريبا.

(٢) قام أيضا بترجمة "لعبة الحب والمصادفة" لماريفو، روائع المسرح العالمى رقم ١٣ وزارة الثقافة.

(٣) "ويجب الاعتراف بأنى كنت طموحا عندما أردت أعطاء صورة كاملة عن أهمية الخيال فى تفكير ابن عربى، لكن الوقت لم يتسع. كما أن المادة لم تتح لى أن أحصرها فى نطاق ضيق خشية أن يخلع عليها طابع التركيز سمة الغموض. لقد كنت أود أن أعالج الناحيتين الانسانية والميتافيزيقة المتصلتين بفكرة الخيال عند ابن عربى فلم أستطع سوى أن أمس الناحية الأولى منها مسا خفيفا. وإنى لاعتذر عن هذا التقصير بكثرة العمل وضيق الوقت. فأرجو أن يكون فى هذا الاعتذار ما يشفع لى عند القارئ المصدر السابق" ص ط.

يكفى الأستاذ العميد أنه فتح الطريق بتواضعه العلمى. فلم يقل أنه أتى بما لم يأت به المتقدمون والمتأخرون ولكنه بذل الوسع والجهد. فكل بحث ناقص، وكل نقص كمال بشرى. ولعل جيلا آخر يأتى من بعده يكون أقدر على بنية الموضوع[1].

٤- المنطقى المنهجى

وبعد "الصوفى الذوقى" يعود الأستاذ العميد إلى العقلانى الرشدى ويظهر المنطقى المنهجى فى "المنطق الحديث ومناهج البحث"[2]. وهو كتاب يغلب عليه التأليف الجامعى فى المادة والعنوان خاصة للأعداد الغفيرة التى تبلغ الآلاف وفى مقرر جامعى عام فى "دار العلوم". وهو استعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان حتى العصر الحديث أسوة بأى كتاب جامعى مشابه فى التراث الغربى قافزا على التراث الإسلامى المنطقى والرياضى والطبيعى الذى تغطيه فى جامعاتنا مادة "تاريخ العلوم عند العرب". وهو من هذه الناحية كتاب واف وشامل، مفيد للطالب والقارئ، سهل لأداء الامتحان والاستذكار. وهو موضوع لا رأى فيه فى أغلب الأحيان، محايد، لا نقد فيه أو نصرة لتيار على تيار. ولما عرف على سامى النشار بدراساته الأصولية ومناهج البحث عن المسلمين ونقدهم للمنطق الأرسططاليسى فقد أهدى إليه هذا الكتاب[3]. ولا عجب فى صداقة بين المعتزلى والأشعرى، بين ناقد علم الكلام والمتكلم.

يهدف الكتاب إلى المساهمة فى تأسيس الحركة العلمية فى مصر. وأفضل وسيلة لذلك اتباع أساليب التفكير ومناهج البحث العلمى. فالمناهج تتغير بتغير العصور والأزمان. كان منطق أرسطو نموذج اليقين عند القدماء ثم أصبح عقيما لا يؤدى إلى الكشف العلمى عند المحدثين. ومع ذلك يظل المنهج الرياضى الاستنباطى عند الأستاذ العميد هو أكمل المناهج وأكثرها عملية، فهو المنهج الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان. وبالتالى ظل عقلانيا رشديا إلى النخاع[4].

---

(١) أنظر مثلا نصر حامد أبو زيد : التأويل عند ابن عربى، دار التنوير بيروت ١٩٨٠.

(٢) محمود قاسم : المنطق ومناهج البحث، الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٦٦.

(٣) "إلى أخى وصديقى الاستاذ الدكتور على سامى النشار تقديرا للأخوة الصادقة الصادقة وللزمالة الحقة وللجهود العظيمة فى الدراسات المنطقية والفلسفية فى الفكر الإسلامى أهدى هذا الكتاب"، المصدر السابق ص٣.

(٤) "وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محددة وهو أن المنهج العلمى الصحيح هو المنهج الفرضى الاستنباطى الذى يتحقق فى أكمل صورة فى العلوم الرياضية والذى بدا يتطرق إلى حد كبير أو قليل فى بقية العلوم الأخرى مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث فى هذه العلوم بسبب طبيعة الظواهر التى يدرسها كل علم منها"، المصدر السابق ص٦.

والمنطق الحديث ليس هو المنطق الرياضى أو الشكلى الجديد بل هو الأورجانون الجديد كما حدده بيكون بالرغم من اعتبار المنطقى المنهجى المنهج الرياضى الاستنباطى هو المنهج العلمى. لذلك غلب موضوع الأستقراء على معظم فصول الكتاب. فبعد الفصل الأول "المنطق القديم والمنطق الحديث" والذى يتم فيه القفز على كل الحضارات غير الأوربية، والأستاذ العميد يعلم مدى مساهمتنا فى التراث العلمى والرياضى ومناهج البحث فى تراثنا القديم، يتم تخصيص الفصل الثانى للأستقراء، والثالث لأساس الأستقراء، والرابع للملاحظة والتجربة، والخامس للفروض، والسادس لتحقيق الفروض، والسابع للسبب والقانون، والثامن للتحليل والتركيب، والعاشر لمنهج البحث فى العلوم الطبيعية، ثمانية فصول من مجموعة أثنى عشر فصلا. ويأتى الفصل التاسع فى منهج البحث فى الرياضة بين التحليل والتركيب ومنهج البحث فى العلوم الطبيعية. تغيب إبداعات المسلمين، وتغلب وجهة النظر الأوربية الحديثة. ويغيب نقد المسلمين للمنطق الأرسطى. ولا يذكر القياس الإسلامى الذى يجمع بين الاستنباط والأستقراء، بين استنباط العلة من الأصل، واستقراء وجودها فى الفرع. ولا يتعرض الكتاب إلا إلى علم الإجتماع والتاريخ من العلوم الإنسانية دون باقى العلوم مثل علوم النفس والأخلاق والسياسة والاقتصاد والقانون والجمال.

وقد شعر المنطقى بغياب التراث الإسلامى العلمى الرياضى فى مجموعة الفصول. فآثر اللحاق بما فات فى الفصل الحادى عشر "منهج البحث فى علم الإجتماع"، وفى الفصل الثانى عشر" منهج البحث فى التاريخ" دون أن يسميه علماً خاصة عن طريق إعطاء أمثلة تطبيقية فى الهوامش من التراث الإسلامى كما فعل ابن رشد فى "شرح الخطابة". ويصعب التمييز فى منهج البحث فى علم الإجتماع بين تاريخ الفكر الإجتماعى ومنهج البحث الإجتماعى، فيورد الفصل آراء الفارابى وابن خلدون كنماذج من البحث الإجتماعى وهما أقرب إلى الفكر الإجتماعى. يقول الفارابى بنظرة الفيض أو الصدور وهو أول من أدخلها فى الفكر الإسلامى وعارضها ابن رشد بنظرية الخلق المستمر، وبها آثار من الفكر الإسماعيلى. يشرح ويلخص آراء ابن خلدون. ويدافع عنه ضد اتهامات المستشرقين له بأنه لم يأت بجديد. ومن الإنصاف أن يقال ما لابن خلدون وما عليه وألا نحكم على هفواته بمقاييس لم يعرفها أو بوجود ظواهر اجتماعية لم يعرف عنها العالم الأوربى شيئا إلا بعد الكشف عن أمريكا واستراليا. يدل اتجاه ابن خلدون على علميته وأن العلم لا يتألف من الظواهر بل من القوانين[1].

---

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى علم الإجتماع ص ٣٢٥ ـ ٤٠٦.

وتكثر الأمثلة فى الفصل الأخير "منهج البحث فى التاريخ" من التراث الإسلامى كتعويض عن غيابه فى الفصول العشرة السابقة وكأن المسلمين لم يبرعوا إلا فى البحوث التاريخية[1]. المادة العلمية كلها من كتاب لانجلوا وسينوبوس "مقدمة فى الدراسات التاريخية"، والأمثلة من التراث الإسلامى. فضرورة بحث المخطوطات ومقارنتها قبل نشرها كما فعل الاستاذ العميد فى "مناهج الأدلة"، وكشف عن تزوير أحد المخطوطات لتحامل صاحبها على ابن رشد ووصفه بأنه من الباطنية إرضاء لنزعة دينية أو مذهبية. والمثل على أهمية الوثائق اكتشاف "المغنى" و"المحيط بالتكليف" فى الجامع الكبير بصنعاء وتكوين جماعة علمية لنشرها هو ما تم فى "دار العلوم"[2]. كما يضرب المثل من المؤرخين القدماء على غياب نقد الوثائق وسرعة التصديق بابن الأثير. النقد الداخلى للوثائق ضرورى ومقارنة بعضها بالبعض، والبداية بالشك فيها كما هو الحال فى الروايات المنقولة عن الصوفية. وهنا تظهر أهمية تجريح الرواة وتعديلهم. وقد أمكن الكشف عن خطأ نسبة "مشكاة الأنوار" للغزالى عن طريق مقارنة الأسلوب وتعارضه مع الآراء النظرية له بالرغم من وجود بعض عبارات الغزالى فيه. وقد يكون "المضنون به على غير أهله" فى نفس الحالة. وإن وجود نص واحد عن مؤرخين بدل على أنهما اعتمدا على مصدر واحد كما هو الحال فى النصوص المشتركة بين الطبرى وابن الأثير. ويمكن اعتماد النقد الداخلى على معرفة لغة العصر وشفرة الكاتب مثل شفرة الحلاج التى لا يفهمها إلا أصحابه. كما يصعب إدخال كل الوثائق فى البحث وإلا تضخم بلا سبب كما هو الحال فى رسائل الماجستير والدكتوارة فى جامعاتنا. وعلم التاريخ علم وليس فنا كما يرى ابن خلدون، فن عند العامة وعلم عند الخاصة. كما ربط ابن خلدون بين علم التاريخ وعلم الإجتماع. فالظواهر التاريخية ظواهر إجتماعية. ومن هنا أتت ضرورة معرفة الظروف الإجتماعية والسياسية للمصادر التاريخة والعوامل السياسية والإجتماعية التى تتحكم فى مجرى التاريخ، ومعرفة العادات والنظم الإجتماعية التى يقع فيها الحدث التاريخى. ليست مهمة المؤرخ تحديد المبادئ النظرية التى تقوم عليها الحوادث التاريخية فتلك مهمة فيلسوف التاريخ. بل مهمته فى تحديد الحدث ونقده والتمييز بين التاريخ والأسطورة،

---

(١) المصدر السابق، منهج البحث فى التاريخ ص ٤٠٧ - ٤٩٦.

(٢) "ولنذكر على سبيل المثال أن مخطوطات المكتبة العامة لجامعة القاهرة وإن كانت قد فهرست إلا أنها لم تدرس دراسة كافية لبيان ما نشر منها ومالم ينشر وما يستحق النشر أو لا يستحقه من النوع الأخير. وقد عهد إلى الاشراف على تنظيم هذه الدراسات. وقام بالمرحلة الأولى فى دراسة قيمة المخطوطات بعد تلاميذى المعيدين بكلية دار العلوم وهم السادة محمد الأنور السنهوتى، وسعد مصلوح، وعلى عشرى زايد، وحسن عبد اللطيف، وعبد العزيز بقوش، وعبد الله جمال الدين"، المصدر السابق ص ٤٢٦.

بين الحدث والخيال. لقد اختطلت الوقائع فى بعض كتب الحوليات بالنوادر والشعر والطرائف عند المسعودى مثلا فى "مروج الذهب". وهنا أخطأ ماسنيون فى عدم نقده للروايات عن الحلاج التى تخلط بين التاريخ والخيال. وقد جعل ابن خلدون هذا الخلط من أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى الثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتقرب الناس للسطلة، والجهل بطبائع أحوال العمران. وقد تؤثر الحوادث الفردية على تطور المجتمعات وتعدد مراحلها خاصة لو كانت كبيرة ذات شأن أو لها نتائج حاسمة. فى نفس الوقت يقوم المؤرخ بتركيب المعنى، ويستدل من الجزء على الجزء، ومن الأجزاء علي الكل، ومن الكل على الكل لترابط المعانى. ولا يغفل تطابق الحدث ومساره طبقا للقوانين الطبيعية.

٥- المصلح الدينى

وهناك صلة بين "الرشدى العقلانى" و"المصلح الدينى". فقد كان أبو الوليد والأستاذ العميد عقليين مصلحين، يجمعان بين رسالة العقل والإصلاح. وتظهر شخصية المصلح الدينى فى مؤلفات ثلاثة :

الأول "الإسلام بين أمسه وغده"[١] .ويقوم الكتاب على ثلاثة إيقاعات : الأولى تدهور المسلمين، ويبين حالهم فى العصر الحاضر حيث تم استعمارهم، وقد كانوا فى الماضى فاتحين. يعمهم الجهل والمرض، وقد كانوا فى الماضى علماء أصحاء. إبتعدوا عن الدين، ووقعوا فى الفتن والصراعات السياسية، وفرقوا بين العقيدة والعمل، وغلبهم التصوف والطرقية، وسادت لديهم مظاهر الشرك، وابتعدوا عن التوحيد. حياتهم بؤس وجبن، يأس وذل. ضعفت الأخلاق وعمت الرذيلة، وعم المسلمين الخلاف والتقاطع والشقاق، واختلت المعايير الأخلاقية. ليس الإسلام سببا فى انحطاط المسلمين. فقد ازدهرت الحركة العقلية فى أول الإسلام، وانتشر الإسلام رغم تدهور المسلمين، وكان عاملا من عوامل التقدم والفلاح. ولكن تخلى المسلمون عن مسئولياتهم فأصبحوا على ما هم عليه الآن[٢]. والثانى : أسباب التدهور وهى فساد الملوك واستبدادهم وتحالف الملوك مع رجال الدين وتخلى رجال الدين عن مسئولياتهم فأصبحو جبناء أو مرائين، يحاربون الإصلاح ويعادون العلم، ويجهلون روح الدين. لم يجن المسلمون منهم أى شئ[٣]. أما الايقاع الثالث

---

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : الإسلام بين أمسه وغده، سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها محمود قاسم أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية (بدون تاريخ).

(٢) المصدر السابق ص ٥ ـ ٧٩.

(٣) المصدر السابق ص ٨٠ ـ ١٥٧.

فطرق الإصلاح فى نهضة الشرق لأن شدة القهر تؤدى إلى الإنفجار، والوحدة السياسية، والعلم، والدين الخالص من الجهل والتعصب(١). هو نداء للشباب الحائر بين الماضى الذى لم يصنعه والحاضر العاجز عن إصلاحه والأمل الثقيل المجهض. لا تكون نهضة بالبكاء ولكن بالجهد والعمل. والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخطاب الإصلاحى التقليدى منذ الأفغانى حتى الجماعات الإسلامية الحالية بخطابيته وحماسه وإنشائه ونقص إحكامه النظرى، أسلوب الأفغانى والكوكبى وشكيب أرسلان وهم أكثر من يحال إليهم(٢). ويعتمد على شعر أبى العلاء المعرى لنقد رجال الدين فى كل عصر(٣).

والثانى "جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته". يبدأ بنص منه عن تفتت وانقسام الشرق. ثم يذكر حياته وجهاده وإقامته فى الهند وإيران وروسيا والعراق وتركيا وانجلترا وفرنسا. ويصف شخصيته وأخلاقه وما يتميز به من صراحة وجرأة وذكاء وحدة طبع جعلته عرضة للاتهام بالإلحاد من أنصار السلاطين ولكراهية الإنجليز له. ثم يبين أسباب تأليف "الرد على الدهريين" ووجود حركة إلحاد فى الهند (أحمد خان، وسميع الله خان) واستئصال الداء من جذوره بفقد المذهب المادى فى العصر القديم عند الإغريق والالحاد لدى الفرس (المانوية والمزدكية) والعرب "الباطنية". ثم ينقد المذهب المادى الحديث، ممثلا فى نظرية التطور (لامارك، دارون، سبنسر، هيكل، رينان، كومت). ويمثل الكتاب نقدا

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٨ ـ ٢٢٤.

(٢) الاستشهاد بالأفغانى (فى العروة الوثقى) هو الأكثر ثم بالكواكبى فى "أم القري" ثم بشكيب أرسلان فى "حاضر العالم الإسلامي".

(٣) مثل :

	وكم من خفية خابط فى ضلاله	وحجته فيها الكتاب المنزل
وضد الغرور :	يظن نفسه شرفا وقدرا	كأن الله لم يخلق سواه
وضد الأدعياء :	ويعجبنى دأب الذين ترهبوا	سوى أكلهم كد النفوس الشحائح
	وأطيب منهم مطعما فى حياته	سعاة حلال بين غاد ورائح
	فما حبس النفس المسيح تعبدا	ولكن مشى فى الارض مشية سائح
وضد الجهال :	أجهل بساداتهم وإن زعموا	أنهم فى علومهم رسخوا
	قد نسخ الشرع فى عصورهم	فليتهم مثل شرعهم نسخوا
وضد الخطيب :	كذب يقال على المنابر دئماً	أفلا يميد لما يقال المنبر
وضد رجال الدين :	نادت على الدين ففى الآفاق طائفة	ياقوم من يشترى دينا بدينار
	جنوا كبائر آثام وقد زعموا	أن الصغائر تجنى الخلد فى النار
وضد علماء الكلام:	وقالوا فقية والفقيه محوه	وحلف جدال والكلام كلوم
	أتوك بأصناف المحال وإنما	لهم غرض فى أن يقال علوم
وضد الفقاء :	أجاز الشافعى فعال شئ	وقال أبو حنيفة لا يجوز
	فضل الشيب والشبان منا	وما اهتدت الفتاة ولا العجوز

للتغريب ومحاولة للدفاع عن الهوية الثقافية وماهية الحضارة، ولكن ينقلب من الضد إلى الضد ويفسر التاريخ ومساره والطبيعة وحركتها بالدين والأخلاق، بالعقائد الثلاثة (الإنسان منفصل عن الطبيعة، الدين والقومية، والسعادة الآخروية) وبالخصال الثلاثة (الحياء والأمانة والتعاون). ولا يتجاوز الكتاب منهج العرض والتعريف بالمصلح دون بيان أيهما أخطر على المسلمين : المادية أم الخرافة، الطبيعية أم الروح العرجاء[1].

والثالث "عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية" مهدى إلى الشعب البطل شعب الجزائر[2]. وقد كتب بعد استقلال الجزائر فى ١٩٦٢ وبعد هزيمة ١٩٦٧ التى من أجلها كره الجزائريون مصر والمصريين الذين لم يصمدوا فى ساحة القتال. وهو كتاب تقليدى يبدأ بحياة ابن باديس، مولده ودراسته فى تونس وعودته إلى الجزائر، واشتغاله بالصحافة، وتأسيسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أجل تأسيس الأمة. ثم يعرف منهجه فى الإصلاح الذى ينبعث من السمات الأساسية فى شخصيته مثل التسامح والرفق، والتفاؤل، والرجاء، والعفو، والشجاعة العقلية. كما يبحث أسباب التدهور كما فعل جمال الدين ومعوقات الإصلاح وأسسه وأسلوب تنفيذه اعتمادا على الدين كرابطة قومية، والدعوى إلى العمل، ومقاومة الرجعية التى تدافع الباطل. ثم يعرض الفكر السياسى للمصلح وتصوره لأصول الحكم وللوطن الجزائرى الذى أراد الاستعمار الفرنسى محوه. كما يبين فى محاولة جريئة فلسفته النظرية والعملية وكيف ربط بين العلم والدين، ونقده للطرق الصوفية. ومن أجل ربط هذه الفلسفة بأصولها القديمة تمت مقارنتها بالتراث العقلانى عند الماتريدى وابن رشد فى موضوعات السببية وصلتها بالقضاء والقدر، وحرية الإرادة، والحسن والقبح، والخير والشر، ربطا بين الكلام والإصلاح، بين الماضى والحاضر. وأخيرا يقدم الكتاب مجموعة من نصوص ابن باديس وكتاباته وخطبه عن تلاوة القرآن، والدعاء لغير الله، والخوف والرجاء، والاعتدال فى الإنفاق، والفرار إلى الله، والخلافة، والعرب، والطريقة أو نص فى منهجه من بشير الإبراهيمى. وهنا يبدوا ابن باديس أحد المصلحين من أجل التنوير الدينى دفاعا عن الشخصية الوطنية عن طريق المحافظة على اللغة الوطنية والثقافة

= المصدر السابق ص ٩ ، ٥١ ، ١٠٣ ، ١٠٥-١٠٣ ، ١١٣ ، ١٢٤ ، ١٥٦

(١) محمود قاسم (دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السربون بمرتبة الشرف الأولى) : جمال الدين الأفغانى، حياته وفلسفته. سلسلة فى الدراسات الفلسفية والأخلاقية يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة المساعد بجامعة القاهرة، الأنجلو المصرية، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) محمود قاسم : (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨.

الوطنية والتعليم الوطنى والشعر الوطنى مثل علال الفاسى، وكما تجسدا أخيرا فى "من العقيدة إلى الثورة".

٦- المعتزلى الفيلسوف

إذا بدت الجوانب الأربعة المختلفة فى شخصية الأستاذ العميد : الرشدى العقلانى، والصوفى الذوقى، والمنطقى المنهجى، والمصلح الدينى من المؤلفات، فإن "المعتزلى الفيلسوف" يظهر فى التحقيقات كمحقق عالم. فقد قام الأستاذ العميد بثلاثة تحقيقات. الأول الجزء الخامس عشر "النبوات والمعجزات" من كتاب "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" إملاء القاضى عبد الجبار. ويحتوى على مقدمة "تعريف بالمصطلح" خلو من التوقيع، ولكنها بقلم الأستاذ العميد يصف فيها صورتى المخطوط ووصف محتوياته وأقسامه الثلاثة : النبوات، والمعجزات، والأخبار، وتنتهى بملحوظة تعترف بالفضل الأول للمحقق الاول وأن الأستاذ العميد ما هو إلا متمم لما بدأ به الزميل، اعترافا بالفضل، وإرجاعا للحق لأهله، شيمة العلماء[1]. فقد اختار الأستاذ العميد نصا فى علم الكلام الاعتزالى كما اختار من قبل نص نقد ابن رشد لعلم الكلام الأشعرى.

والثانى ثلاثة أجزاء من طبيعيات الشفاء : السماء والعالم، والكون والفساد، والأفعال والانفعالات[2]. وتضم مقدمة بقلم الدكتور إبراهيم مدكور يشيد فى آخرها بعلم الأستاذ العميد وتحقيقه[3]. فقد قارن بين مخطوطات خمسة، وبذل فيها الجهد والعمر، وألحق بها فهرسا للمصطلحات. وقد اختار من الفلسفة الطبيعيات وليس المنطق أو الإلهيات مما يدل على شخصية الفيلسوف العالم.

والثالث تلخيص كتب المنطق الأربعة الأولى لابن رشد[4]. وقد حققها ولم يتمها. ثم راجعها وأكملها وقدم لها وعلق عليها الدكتور تشارلس بتروث، والدكتور

---

(١) المصدر السابق ص ٣ - ٦ "كان الأستاذ محمود الخضيرى رحمه الله قد بدأ بنسخ جزء من كتاب الكلام فى النبوات، ولكن عاجلته المنية قبل أن يكمل هذا العمل إلى جانب أعماله العلمية العديدة التى لها مكانتها عند المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والفلسفية. وقد قام بنسخ ما يقرب من تسع عشرة لوحة، ولم يحقق إلا كلمات قليلة أشرت إلى موضعها على أنها من تحقيقه ثم قمت فعلا بتحقيق الجزء الذى نسخه ومراجعته على الأصلين من جديد"، المصدر السابق ص ٦.

(٢) ابن سينا الشفاء، الطبيعيات ٢- السماء والعالم ٣- الكون والفساد ٤- الأفعال والانفعالات بتحقيق الدكتور محمود قاسم (بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس)، راجعه وقدم له الدكتور إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ (الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة).

(٣) المصدر السابق ص ط - ق.

(٤) "وقد أطلع بتحقيقها الدكتور محمود قاسم، ووقف عليها زمنا غير قصير، وعول على عدة مخطوطات.. وحرص الدكتور محمود قاسم على أن يلحق بالنص فهرسا للمصطلحات. ويقينى أن قراءه يقدرون ما أنفق من جهد وزمن، ويرحبون بهذا التحقيق الذى كانوا يرتقبونه"، المصدر السابق ص ق.

عبد المجيد هريدى كما يبدو ذلك من صفحة الغلاف[1]. ويبدو أن الأستاذ العميد قد قام بكل شئ قبل أن يرحل عن هذا العالم دون أن يطبعه. ونظرا لثقة الأسرة بالمستشرقين أكثر من ثقتها بالمصريين، فقد أعطت المستشرق التحقيقات فوضع اسمه تاليا لاسم الأستاذ العميد وبجواره من ساعده فى اللغة العربية. وأهدى المجموعة كلها إلى اسم المرحوم الدكتور محمود قاسم (١٩١٣ - ١٩٧٣). وأشاد به فى المقدمة ذاكرا فضله[2]. وتم نشر المجموعة بمصر فى سلسلة بعنوان "مجموعة المؤلفات الفلسفية فى القرون الوسطى" تعطى بعض الفضل للولايات المتحدة الأمريكية، وتعكس وجهة نظر المستشرق ووضع تراثنا الإسلام ضمن تحقيبه للتاريخ مع أنه عصرنا الذهبى الأول وليس القرون الوسطى المسيحية الغربية[3]. ثم تستأثر أمريكا والمستشرق بكل شئ فى الصفحة الثانية من الغلاف الداخلى بعناوين لسلاسل جديدة "شرح ابن رشد لكتب أرسطو"، "الأصول العربية، تلخيص كتب أرسطو فى المنطق" الجزء الثانى تلخيص كتاب المقولات، مركز البحوث الأمريكى بمصر ١٩٨٠[4]. ويقدم المستشرق تصويرا يسجل فيه اعترافه بالفضل للأستاذ العميد ومشروعه الطموح لنشر تراث ابن رشد وإكماله تحقيق تلخيص المنطق فى كتبه الأربعة الأولى، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والانتهاء من ذلك فى يناير ١٩٧٣ ثم رحيله عن هذا العالم فى أغسطس ١٩٧٣ قبل أن يتمكن من نشرها[5]. ثم يذكر نبذة عن حياته إجلالا له، مولده ونشأته، ودراسته وتخرجه ثم سفره إلى البعثة ورسالته وعودته وتدريسه[6]. ويتلو ذلك ثبت بأعماله العلمية،

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بترورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥.

(٣) المصدر السابق ص ١.

(٤) المصدر السابق ص٢.

(٥) "الغرض من هذه النشرة هو إكمال وتوسيع دائرة العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود قاسم قبل وفاته بغرض نشر تراث ابن رشد. فقد كان الدكتور قاسم فى كهولته كما كان فى شبابه متعلقا بابن رشد. ولذلك اعتزم فى ١٩٦٨ أو ١٩٦٩ تحقيق تلخيص كتب أرسطو فى المنطق لابن رشد. فبدأ بتحقيق الكتب الأربعة الأولى منه وهى : المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. وانتهى من عمله فيها فى يناير ١٩٧٣م ثم توفى فى أغسطس ١٩٧٣م قبل أن يتمكن من نشرها" المصدر السابق ص١٥.

(٦) "ولقد كان المرحوم الدكتور قاسم باحثا لا يكل، واستاذ ذا تأثير بارز فى مجالات كثيرة من الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. بالإضافة إلى اهتمامه أيضا بالفلسفة الغربية. ولد المرحوم فى كفر دنوهيا التابع لمركز الزقازيق. ومنه أتى إلى القاهرة ليلتحق دارسا بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وتخرج على رأس دفعته سنة ١٩٣٧. وفى العام التالى أوفدته الحكومة المصرية إلى فرنسا لأكمال دراسته العالية. =

المؤلفات (تسعة) والتحقيقات (أربعة) والترجمات (تسعة) وبالاشتراك (اثنان)[1]. وقد تم نشر هذه التحقيقات تخليدا لذكرى الاستاذ العميد الخامسة عشرة واعترافا بعمله وفضله ورغبته فى المعرفة ومنهجه فى التحقيق واعتزازا بآرائه[2]. ويعطى المستشرق الحق لنفسه أيضا فى إعداد العمل للنشر ومراجعة النص على مخطوطات جديدة ظهرت بعد رحيل الأستاذ العميد وهو ما كان الأستاذ الراحل سيفعله بنفسه ويشكر الأسرة لإعطائه مسودات تحقيق الكتب الأربعة الأولى[3]، وكل من ساعدوه لإكماله وأخراجه ونشره[4]. وبعد مقدمة أخرى عن شروح ابن

وهناك حصل على الليسانس من كلية الآداب بجامعة السربون ١٩٤١ قبل انتهاء مدة بعثته. وتم تجديد مدة بعثته ليحصل على درجة الدكتوارة ١٩٤٥ من جامعة السربون. وقد كانت أطروحته الأساسية للدكتوراة عن" نظرية المعرفة لدى ابن رشد وتأويلها لدى القديس توماس الإكوينى". أما رسالته الثانوية فقد خصصها لترجمة كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة" لابن رشد إلى اللغة الفرنسية. وقدم لترجمته ببحث عن آراء ابن رشد الدينية. وبعد عودته إلى وطنه ١٩٤٥ عين مدرسا بكلية دار العلوم. وقد أعير خلال حياته إلى جامعات بنغازى والخرطوم والكويت والجزائر للتدريس بها كأستاذ دائم وأستاذ زائر. وقد تدرج فى مناصب الجامعة أستاذا فعميدا لكلية دار العلوم فرئيسا لقسم الفلسفة بالكلية". المصدر السابق ص ١٦.

(١) "وأعمال الدكتور محمود قاسم عديدة ومتنوعة بين دراسات وتحقيقات وترجمات فى مجالات الفلسفة والعلوم الدينية وغيرها. وقائمة إنتاجه التالية خير دليل على ذلك.."، المصدر السابق ص ١٦.

(٢) "وقد رأينا أن ذكرى الدكتور قاسم ـ التى من أجل تخليدها نقدم هذا الكتاب ـ لا يمكن أن يبوح عبيرها بسرد مؤلفات وإنجازاته لا بمناقشة مفصلة لأفكاره التى ناضل من أجلها خلال فترة عمله كأستاذ وباحث فحسب. وقد يكون من زائد القول أن نتحدث عن ذلك الآن. فقد سبقنا إلى ذلك زملاء له قاموا بتبيين تلك النواحى من شخصيته. أما نحن فإنا نقدم هذا العمل تخليداً لذكرى رجل عالم دمث الأخلاق دائب البحث والمعرفة. ولقد امتاز الدكتور قاسم برغبته فى المعرفة ومقدرته على مناقشة آرائه وشكوكه. يتجلى ذلك فى الأثر الذى تركه كل من التقى به. ولقد اهتم بإثارة القضايا ومناقشتها أكثر من أهتمامه بإثبات أرائه. تلك كانت أبرز سمات شخصيته، وهى أيضا الفضائل التى يذكرها له زملاؤه وطلابه"، المصدر السابق ص ١٨.

(٣) "ولاعتقادنا أن المهتمين بالفلسفة الإسلامية يودون أن يخرج إلى النور نص تحقيق الدكتور قاسم فقد بدأنا فى إعداده للنشر. ولقد ظهرت أثناء العمل مخطوطات جديدة لنص ابن رشد استلزمت إعداد مراجعة التحقيق لإكماله على ضوئها. وفى كل ما قدمنا فإنا نعتقد أن لو أمتد الأجل بالدكتور قاسم لصنع نفس صنيعنا. وكلنا أمل فى أن يكون هذا العمل قد صدر بالصورة التى كان يودها غارسه"، المصدر السابق ١٨ - ١٩.

(٤) "ومن المناسب هنا أيضا أن أنوه بكل من ساهم فى إظهار هذا الكتاب من مؤسسات علمية وأفراد علميين. وأخص بالذكر أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التى قدمت لى مشكورة صورة من مسودات عمله فى تحقيق الكتب الأربعة الأول. ويشكر أيضاً أ.د السعيد بدوى، ومؤسسة فولبرايت، ومركز البحوث الأمريكى بمصر، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، والدكتور محمد الجليند الذى كان يعاون الدكتور قاسم من بداية عمله، والأستاذ همام حسن الباحث بمركز تحقيق التراث، والدكتور أحمد عبد المجيد هريدى، والدكتور محسن مهدى، المصدر السابق ص ١٩-٢٠.

رشد وأهميتها[١]، يعيد المستشرق ذكر الأستاذ العميد في منهج التحقيق[٢] . ويقر بإستلامه الأصول التي قام الأستاذ العميد بتحقيقها ومراجعتها على مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أضعاف المخطوطات الأولى نتيجة للبحث في الفهارس القديمة والجديدة، وتعاون الجهود لفريق من الباحثين[٣].

ويستمر الأمر على نفس النمط في الكتاب الثاني "تلخيص كتاب العبارة"[٤]. فالمحقق هو الأستاذ العميد، والذى أكمل وقدم وعلق هو المستشرق ومعاونه والأهداء إلى الأستاذ العميد. وفي التصدير يقدم المستشرق الشكر لأسرة الأستاذ العميد لتقديمها مسودات التحقيق له[٥].

وقد صدر الكتاب الثالث "تلخيص كتاب القياس" بنفس الطريقة، تحقيق الأستاذ العميد ومراجعة وإكمال وتقديم وتعليق المستشرق ومساعده[٦]. والكتاب مهدى إلى الأستاذ العميد مثل الكتابين السابقين. ويسجل المستشرق في التصدير مرة ثالثة الاعتراف بفضل الأستاذ العميد وإكمال مشروعه الطموح، وأن هذا التحقيق وإكماله إنما هو لمحة وفاء[٧].

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ ـ ٣٣.

(٢) المصدر السابق ص ٣٥ ـ ٤٧.

(٣) "ولما تسلمنا أصول أعمال الدكتور قاسم سنة ١٩٧٤م وبدأنا في مراجعتها تعرفنا على عدة مخطوطات جديدة بلغت ثلاثة أمثال المخطوطات التي كانت معروفة. وكان ذلك نتيجة البحث الدائب في الفهارس القديمة التي نسبت فيها بعض مؤلفات ابن رشد لغيره، وأيضاً فيما ينشر من فهارس جديدة وما يصدر من بحوث ومقالات وأيضا "نتيجة لتعاون بعض الزملاء، المصدر السابق ص ٣٥.

(٤) ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨١.

(٥) "وقبل كل شئ فإني أتقدم بوافر الشكر للمعاونة الكريمة التي قدمتها أسرة المرحوم الدكتور محمود قاسم التي قدمت لي مشكورة صورة من مسودات عمله في تحقيق هذا الكتاب وتحقيق المقولات والقياس والبرهان" ويستمر الشكر للدكتور محسن مهدى، ومركز البحوث الأمريكي بالقاهرة ومديره بول ووكر، وفولبرايت، ومعهد سميثونيان، والجمعية الفلسفية الأمريكية، ومعاون المحقق"، المصدر السابق ص ١٤ - ١٥.

(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب القياس. حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.

(٧) "والغرض من هذه النشرة هو إنجاز العمل الطموح الذى بدأه الأستاذ المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة ورئيس قسم الفلسفة بها سابقا. وكان المرحوم الدكتور محمود محمد قاسم قد بدأ في هذا العمل قبل سنوات قليلة من وفاته واستمر يعمل به إلى أن اختطفته منا يد المنون. وكان إكمالنا للعمل لمحة من الوفاء والتقدير لذكرى الفقيد الذى نكنه له شخصيا ويشاركنا=

وصدر الكتاب الرابع "تلخيص البرهان" علـى نفس المنـوال، تحقيق الأسـتاذ العميد ومراجعة وإكمال وتعليق المستشرق ومعاونه[١]. والكتـاب أيضـاً مهدى إلـى الأستاذ العميد. وفى التصدير، نفس الفقرة السـابقة التـى تسـجل الاعـتراف والفضـل للأستاذ العميد بنصها[٢].

وقد صدر "تلخيص كتـاب الجـدل" الـذى قـام بـه المستشـرق بنفسـه[٣]. ومـع ذلـك يسـجل فـى التصديـر الشـكر والعرفـان للأسـتاذ العميـد بنفـس الفقـرة السـابقة فـى الكتـابين السـابقين[٤].

وأخيرا تبين "النصوص المختـارة من الفلسـفة الإسـلامية" روح المعـتزلى الفيلسوف[٥] .إذ تبين المقدمة نشأة الفكر النظرى، وظهور الفرق الإسلامية، خاصة المعتزلة والأشاعرة، ثـم ظهـور التيـار الفلسـفى عنـد الكنـدى والفـارابى وابـن سـينا والغزالى وابن طفيل وابـن رشـد، ثـم ظهـور التصـوف الفلسـفى، والاتجـاه العلمـى، وأخيرا الحركـة الفكريـة فـى العصـر الراهـن[٦]. وعلـى هـذا الأسـاس، ومـن هـذا المنظور النظرى تم اختيار عدة نصوص تساعد الطالب على قراءة الأصول الأولى طبقا لمدرسة مصطفى عبد الرازق. ويسبق كل نص تعريف بصاحبه، ومن ثـم يتم تأهيل الطلاب لقراءة التراث دون تأليف كتاب جامعى مقرر مصنفه الأستاذ من قبل ويبلغه الطلاب[٧].

=فيه زملاؤه وطلابه العاملون فى حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية"، المصدر السابق ص ٤٩ ـ ٥٠. ويستمر الشكر أيضاً إلى الجهات والشخصيات المذكورة فى الكتابين السابقين.

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان حققه المرحوم الدكتور محمود قاسم. راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه دكتور تشارلس بتروورث، دكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب الجـدل. حققه وقدم لـه وعلـق عليـه الدكتور تشـارلس بـتروورث. شـارك فـى التحقيق الدكتور أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.

(٤) المصدر السابق ص ١٧ – ١٨.

(٥) دكتور محمود قاسم (عميد كلية دار العلوم بجامعة القاهرة) : نصـوص مختـارة مـن الفلسـفة الإسـلامية، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٦) المصدر السابق ص ٣ – ٣١.

(٧) النصوص المختارة من الخياط، والقاضى عبد الجبار، والأشعرى، والشهر ستانى، والكندى، والفـارابى، وابن سينا، والغزالى، وابن طفيل، وابن رشد، وابـن عربـى، وابـن تيميـة، وابـن خلـدون، وجمـال الديـن الأفغانى، والشيخ محمد عبده، والإمام عبد الحميد بن باديس.

٧- الإجتماعى الوضعى

وأخيرا تظهر شخصيته ،الإجتماعى الوضعي، من الترجمات الإثنتى عشرة التى قام بها الأستاذ العميد بصرف النظر عن ظروفها فى التدريس الجامعى لمادة علم الإجتماع والخلاف حول القائمين بالتدريس : الفلاسفة أم علماء الإجتماع، وبصرف النظر عن التكليفات من وزارة الثقافة أو الهيئات العلمية، وبصرف النظر ثالثا عن الدوافع الأقتصادية. وتتراوح الترجمات بين علم الإجتماع (أربعة)، وعلم النفس الإجتماعى (واحد)، والأدب (إثنان) منها تاريخ الأدب الإجتماعى، والفلسفة (ثلاثة) منها إثنان قريبان من الفلسفة الإجتماعية لبرجسون وعنه، وعلم النفس (واحد)، والتربية (واحد) وكلاهما وثيقا الصلة بعلم الاجتماع من مدرسة خاصة فى الغالب وهى الوضعية الإجتماعية.

وتخلو معظم الترجمات[١] (ثمانية من اثنتى عشرة ترجمة) من مقدمة للمترجم يعرض فيها أهمية النص، وموضوعه من أعمال المؤلف وتحليل مضمونه، ودلالته بالنسبة لاختياره للقارئ العربى[٢]. وتعادل هذه الترجمات الجبهة

---

(١) هذه الأعمال المترجمة هى :

١- ليفى بريل : فلسفة أوجيست كونت، الأنجلو المصرية، القاهرة.
٢- ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية، عيسى البابى الحلبى، القاهرة.
٣- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الإجتماع، النهضة المصرية، القاهرة.
٤- روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥١.
٥- شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (بالاشتراك مع د.إبراهيم سلامة) ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.
٦- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى (الأجزاء ٥-٧ من تاريخ الأدب الإجتماعى)، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.
٧- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة، روائع المسرح العالمى (١٣) وزارة الثقافة.
٨- برجسون : التطور الخالق، دار الفكر العربى، القاهرة.
٩- أندريه كريسون : برجسون، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١٠- أميل بربيه : الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١١- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل، الأنجلو المصرية، القاهرة.
١٢- أدوارد كلاباريد : التربية الوظيفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة.

(٢) هذه الترجمات التى تخلو من مقدمات تحليلية هى :

١- ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت.
٢- أميل دوركايم : قواعد المنهج لعلم الإجتماع.
٣- لانسون : تاريخ الأدب الفرنسى.
٤- ماريفو : لعبة الحب والمصادفة.
٥- برجسون : التطور الخالق.
٦- اندريه كريسون : برجسون.
٧- جان بياجيه : ميلاد الذكاء عند الطفل. =

الثانية من مشروع "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث الغربى، كما قام الفلاسفة القدماء بترجمة التراث اليونانى والفارسى والهندى لاحتوائه وتمثله وتجاوز إبداعه إلى إبداع أشمل وأتم. وقد كانت "الوضعية الإجتماعية" هى المدرسة السائدة فى فرنسا فى الوقت الذى كان فيها الأستاذ العميد طالب بعثه". وعاد مثل بعض أقرانه مشبعا بفكر المدرسة (عبد العزيز عزت) فى حين عاد البعض مثاليا جوانيا من نفس الفترة (عثمان أمين). ويصدر الأستاذ العميد بعض ترجماته بموافقه الناشر الأصلى على الترجمة حفظا لحقوق المؤلف والناشر بعد الاتصال به وأخذ الإذن بالترجمة وشكره بل ونشر الخطاب الوراد بالإذن رعاية للقانون[1]. والحقيقة أن هناك صلة بين الوضعية الإجتماعية وعقلانية ابن رشد، فالعقل أداة الإصلاح، والمجتمع موضوع الإصلاح. وقد عبر عن ذلك ماركوز فى "العقل والثورة".

أما الترجمات الأربعة التى تبدأ بمقدمات للمترجم فإنها تبدأ بالبسملة لوضعها فى إطارها الثقافى الجديد. تعرف بالمؤلف، وتعطى نبذة عن حياته وأعماله وأفكاره، وتحلل مضمون الكتاب ثم تقدمه فى إطاره الثقافى، وتدعو إلى الحوار حوله دون تقليده. وتبين ظروف ترجمته وتكليف وزارة الثقافة أو غيرها من المؤسسات العلمية به[2]. وتعطى المقدمة لكتاب ليفى بريل "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" نظرة نقدية للنص. تعرضه أولاً بأمانة تاريخية وموضوعية علمية ثم تحاوره وتنقده وتختلف معه[3]. الغاية من النص المترجم أن يكون دافعا على التفكير وتحديا لأخطار المخالفة وإلا وقعنا فى التقليد ثم التغريب[4]. دور الوضعية

= ٨- أدورد كلاباريد : التربية الوظيفية.

(١) وذلك فى ترجمة كتاب شارل بلوندل : مقدمة فى علم النفس الإجتماعى، وكتاب روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدين. والأذن من مكتبة آرمان كولان Arman Colin.

(٢) ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، مقدمة للترجمة ص أ - ل.

(٣) "لكننا سنبين إلى أى حد نوافقه أو نخالفه فى بعض آرائه. إذ ليس معنى الترجمة أن ننقل المعانى أو نضع ألفاظاً مكان ألفاظ بل يجب قبل كل شئ أن نحيا فى الجو الذى يحيا فيه المؤلف دون أن نفقد شخصيتنا ودون أن نضن بإظهار آرائنا الخاصة متى وجب أن نظهرها. فإنا نرى أن مجرد النقل إلى العربية قد يكون أكثر ضررا منه نفعا لأن القارئ يسارع عادة إلى اعتقاد أن كل جملة مترجمة يجب أن تعد حقيقة لا تقبل المناقشة. وتلك فى رأيى طريقة خطرة تقودنا إلى الجمود بدلا من أن تنتهى بنا إلى التحرر عند الاطلاع على الآثار الفكرية العالمية"، المصدر السابق ح أ - ب.

(٤) " وتلك هى الأفكار الرئيسية التى يعرضها كتاب "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية" وهى أفكار جزئية أثارت كثيرا من النقد والاعتراضات. ومازالت موضع بحث فى الدراسات الأخلاقية حتى يومنا هذا. ولذا نعتقد أن عرضها على العقول ليس متأخرا عن حينه بل داعيا إلى إدراك الركب والمساهمة فى مناقشة المسائل الكبرى التى تشغل التفكير فى العصر الحاضر. لكن ينبغى للقارئ أن يفطن إلى هذا الأمر. وهو أننا إذا كنا قد أعجبنا بهذا الكتاب وحرصنا على نقله إلى اللغة العربية فليس معنى ذلك أننا نوافق صاحبه على كل ما جاء به، ذلك أنه على الرغم من قوة مذهبه وعظم النتائج التى أدى إليها فأننا نرى لديه كثيرا من المآخذ التى يحل بنا ألا نسكت عليها حتى نؤدى الإمانة التى فى عنقنا نحو أنفسنا ونحو من سيقرأ لنا. لذلك حرصنا على ذكر وجهة نظرنا ونرجع فيها إلى كتب لنا ولغيرنا. ولم=

الإجتماعية فى الفكر العربى المعاصر مثل دور الوضعية المنطقية، والماركسية، والوجودية، والشخصانية، والظاهراتية، والبنيوية، والمثالية لإيقاظ الفكر والدعوة إلى الحوار.

وتحتوى مقدمة كتاب دور كايم "قواعد المنهج فى علم الإجتماع" على نفس العناصر السابقة: أهمية العلم وأهمية الكتاب فى تاريخ العلم، وتعريف بالمؤلف وبمدرسته، وإعطاء نبذة عن حياته وأعماله ثم عرض لأفكاره من خلال فصول الكتاب. ولكن المهم هى ظروف الترجمة وأهدافها[١]. فالهدف منها إعداد نص لطلاب أقسام الإجتماع بالجامعات المصرية[٢]. فالعلم الجديد مهم بالنسبة لمصر لدراسته أحوالها الإجتماعية. والترجمة عربية الأسلوب حتى لا ينفر الطلاب منها وبالتالى من العلم ذاته[٣]. وقد قدم لهذا الكتاب زميل آخر (الدكتور السيد محمد بدوى) مثنيا عليه فى تقريره إلى وزارة المعارف لقبول الكتاب للنشر مبينا أهمية النص لمصر، ومدى حاجتها إلى الدراسات الإجتماعية لنهضة القطر المصرى.[٤] وتلك هى بداية النهضة فى مصر[٥].

=نشأ أن نثبت هذه التعليقات فى مقدمة الترجمة حتى ندع للقارئ متعة الكشف عنها فى أثناء قراءته"، المصدر السابق ص ل.

(١) أميل دوركايم : قواعد المنهج فى علم الإجتماع، مقدمة الترجمة ص جـ - ى.

(٢) "وهذا الكتاب الأخير هو الذى رأيت أن أترجمه لطلبة كلية دار العلوم وكليات الآداب ولمعاهد العلوم والخدمات الإجتماعية فى مصر لما لمسته من أهميته الكبرى، ولما عرفته من حاجة هؤلاء الطلاب إلى قراءته مترجما بسبب ما يمتاز به من شدة التركيز وعظيم الفائدة. كذلك رأيت أن أقدمه فى نفس الوقت لجمهور المثقفين فى الشرق لما وجدته من شدة شغف القراء بهذا النوع من الدراسات . وأعتقد من جانبى أن نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية لم يأت متأخرا. فإنه مازال على الرغم من بعد العصر بيننا وبين تاريخ ظهور الكتاب لأول مرة، دستورا لعلماء الإجتماع ومرجعا هاما للباحثين فيه .ومما يدل على أنه مازال جديدا أنه لم يترجم فى أمريكا إلا فى سنة ١٩٣٨"، المصدر السابق ص د.

(٣) "ولم تكن ترجمة هذا الكتاب بالأمر اليسير نظرا لشدة تركيزه التى أشرت إليها من قبل ولما يمتاز به من إيجاز وخلو من الاستطراد. أضف إلى هذا أنه يغلب عليه الطابع العلمى إلى أكبر حد. كما أنه يعج بالمصطلحات العلمية التى اضطررت إلى نقلها إلى اللغة العربية لأول مرة دون أن أجد لدى السابقين عونا.. "المصدر السابق ص ط.

(٤) "وهنا تظهر أهمية هذا الكتاب. فقد جاءت ترجمته فى أنسب وقت لها. ومن حسن الحظ أن تصدى لهذه الترجمة الأستاذ الدكتور محمود قاسم. فقد جمع بين الثقافتين العربية والفرنسية، وملك ناصية اللغتين. فخرجت ترجمته فى ثوب قشيب لا يشعر من يقرؤها بأنه يقرأ كتابا مترجما. وذلك لسلامة الأسلوب ووضوح العبارة وحسن اختيار التعبير المناسب الذى يطابق المعنى الأصلى للنص الفرنسى. ولا ينبو مع ذلك عما ، المصدر عليه فى اللسان العربى الفصيح"، المصدر السابق ص ط.

(٥) "وإنى اقدم الآن إلى هؤلاء الذين تهمهم الدراسات الإجتماعية وإلى الذين يتوقون إلى معرفة مصادرها الأولى أهم كتاب يعتمد عليه علماء الإجتماع فى الوقت الحاضر. وأرجو أن أوفق فى نقل عدد من المراجع العامة فى هذا العلم حتى يستطيع طلاب الجامعات والمعاهد الإجتماعية والجمهور المثقف الاطلاع على ما انتجته قرائح كبار علماء الإجتماع فى الغرب. وتلك فى رأيى مرحلة ضرورية=

ولا ينتسب الإجتماعى الوضعى إلى "الوضعية الإجتماعية" إلا تأليفا دون فكر. ففى مقدمته لكتاب روجيه باستيد "مبادئ علم الإجتماع الدينى" أقسى نقد وأعنف هجوم على الوضعية الإجتماعية وآرائها فى الدين كما مثلها دور كايم[١]. ويواجه عالم الإجتماع بعالم إجتماع آخر من علم الإجتماع الفرنسى عند دور كايم. الدين ظاهرة إجتماعية، وعند باستيد عاطفة. عند دور كايم يتطور الدين من التوتمية إلى التوحيد بعد مجئ الإمبراطوريات الكبرى فى حين يفرق المترجم بين دين الأرض ودين الوحى، دين الأنبياء والرسالات الذى لم يتطور من شئ. كان الهدف من الترجمة إذن الوقوف فى مواجهة المدرسة الوضعية الإجتماعية التى كان موجودة فى مدرجات الجامعة، ونقدها وتفنيدها بنصوص مماثلة[٢]. نشأ التوحيد عند قوم لم تكن لهم إمبراطورية وكانوا مستضعفين فى الأرض بل كانوا يجوبون رمال الصحراء. وينقد المترجم آراء المدرسة الإجتماعية فى اعتبار الإسلام متطوراً عن المسيحية مما يعبر عن تعصب المستشرقين وأهوائهم[٣]. كما ينقد الناقلين للنصوص الأجنبية ويضعون عليها أسماءهم باعتبارها تأليفا، يتبعون الفصول والأبواب والأفكار والمضمون سعيا وراء الترقية والرزق.

وفى مقدمة المترجم لكتاب بربييه "الموضوعات الأساسية فى الفلسفة المعاصرة" تعريف بالمؤلف وبيان عظم منزلته فى قلوب تلاميذه. فقد أعد الأستاذ العميد رسالته للدكتوراة تحت اشرافه. وزار مصر وألقى محاضرات فى كلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٢٥. وتوفى عن خمسة وسبعين عاما فى ١٩٥٢.

=تمهد لنشأة درسات إجتماعية مصرية جدية تقوم على أساس علمى صحيح واضح. وفقنا الله جميعاً لخدمة هذا الوطن والنهوض به"، المصدر السابق ص ى.

(١) روجيه باستيد : مبادئ علم الإجتماع الدينى، مقدمة المترجم ص ١-٨.

(٢) "ولما عرضت فى أثناء محاضرتى فى الفلسفة لبيان أوجه الضعف فى هذه النظرية ومقدار ما تنطوى عليه فى جدل وسفسطة وإلى أى مدى تتنافى مع الحقائق التاريخية والتفكير السليم الذى لا تخدعه الفروض الواسعة المموهه .."، المصدر السابق ص ٣.

(٣) "والحق أن المستشرقين وأتباعهم يعرضون لدراسة الإسلام: ولكن دراستهم لا تخلو من التعصب إلا فى القليل من النادر، أما نحن فلن نسلك مسلكهم وحسبنا أن نقدم للجمهور والمثقف عالما مسيحيا يحلل هو بنفسه العقائد المسيحية. وهكذا نفتح السبيل أمام نوع جديد من الدراسة ونعنى به علم مقارنة الأديان. وفى رأيى أننا فى أشد الحاجة إلى هذا النوع من البحث. إذ ليس من الممكن أن تزدهر الدراسات الإسلامية ودراسات التوحيد بصفة خاصة دون هذا العلم الجديد. والله أسأل التوفيق للجميع"، المصدر السابق ص٨.

الأستاذ العميد إذن يحتوى فى شخصيته على جوانب عدة. فهو الرشدى العقلانى، الصوفى الذوقى، المنطقى المنهجى، المصلح الدينى، المعتزلى الفيلسوف، الوضعى الإجتماعى. وهى جوانب متعددة لشخصية واحدة. لذلك تتم الإحالة باستمرار فى كل مؤلف أو ترجمة إلى باقى الأعمال مما يدل على وحدة العمل، وأن الأستاذ العميد صاحب مشروع فكرى عام "العقلانية الإصلاحية" الذى يكمن وراء عديد من المشروعات العربية المعاصرة عند تلاميذه المباشرين والأجيال اللاحقة[1].

(١) هناك إحالات فى نظرية المعرفة عند ابن رشد إلى مناهج الأدلة (ص٤ ص١٩) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص٥٥) . وإحالات فى "مناهج الأدلة" إلى ابن رشد وفلسفته الدينية (ص٣). وإحالات فى "الخيال عند ابن عربى" إلى المنطق ومناهج البحث (ص٢٩ ص٣٢ ص٦٠) وإلى دراسات فى الفلسفة الإسلامية (ص١٠٤)، وإحالات فى جمال الدين الأفغانى إلى فى النفس والعقل (ص١١٥ ص٢٠٣ ص٢٥٥) وإلى الإسلام بين أمسه وغده (ص٩٧ ص١٣٧ ص١٧٣) وإلى الفليسوف المفترى عليه (ص١٥٧) وإلى بعض الترجمات مثل مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (ص٢١٥) فلسفة أوجست كونت (ص١٩٨) وإلى الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية (ص١٣٢). والإحالات فى "الإسلام بين أمسه وغده" إلى نقد مدارس علم الكلام (ص ٢٢ ص٤٠ ص١١٩ ص١٤٣) وإلى الفيلسوف المفترى عليه (ص٧١) وإلى جمال الدين الأفغانى (ص٨٩ ص١١٢ ص١١٦ ص١٨٧ ص١٩٨ ص٢١٤) وإلى المنطق الحديث ومناهج البحث (ص ١٤٤ ص١٩٦) وإلى بعض الترجمات مثل مبادئ علم الإجتماع الدينى (ص٧٣). واحالات فى "المنطق الحديث ومناهج البحث" إلى بعض الترجمات مثل قواعد المنهج الإجتماعى (ص٣٧٦ ص٣٤٠ ص٣٨٨ ص٣٩٠ ص٣٠٤) وإلى مقدمة فى علم النفس الإجتماعى (ص٣٨١ ص٣٨٣) وإلىفى النفس والعقل (ص٣٨٦) وإلى مبادئ علم الإجتماع الدينى (ص٣٩٠ ص٣٩٣ ص٣٩٧).

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى

قراءة فى الجوانية

عثمان أمين (١٩٠٨-١٩٧٨)(*)

١- مقدمة

إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين. فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون، وكان أفلاطون فيلسوفا لأنه أنجب أرسطو، وكان ديكارت فيلسوفا لأنه أنجب الديكارتيين، وكان كانط فيلسوفا لأنه أنجب الكانطيين، وكان هيجل فيلسوفا لأنه أنجب الهيجليين، وكان هوسرل فيلسوفا لأنه أنجب الهوسرليين. وإن فيلسوفنا الذى نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعا فيلسوف لأنه أنجب حتما "الجوانيين". ينجب البشر الفانون الأبناء وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم. وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة.

ولا يهم فى هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء، فعظمة التوالد فى توالد النقيض. إن عظمة أرسطو تأتى من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون، وعظمة اسبينوزا تأتى من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز فى الدين السياسة[1]. وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط فى رفضهم الشئ فى ذاته ومحاولتهم التعرف عليه. كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد فى قلبهما المنهج الجدلى رأساً على عقب، وكشفه فى الطبيعة وفى الوجود. وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل فى إصدارهم أحكاما على الوجود بعد أن وضعه أستاذهم بين قوسين. فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية إنسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدا بل هى معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأسا على عقب. وبالتالى يأخذ التاريخ حركته الطبيعية، ويشق مساره الجدلى، ويصبح الأعلى والأدنى، المثال والواقع، واجهتين لشئ واحد. فقد جمع الفارابى بين

(*) دراسات فلسفية مهداة إلى روح عثمان أمين ، تصدير د.أبراهيم بيومى مدكور ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ص٤١٠-٤٦٦ وأيضاً: دراسات أسلامية ، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ص٣٤٧-٣٩٢.

(١) انظر ترجمتنا "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لاسبينوزا الأنجلو المصرية، القاهرة ص٨-١٢.

أفلاطون الإلهي وأرسطو ليس الحكيم، كما جمع كانط بين هيوم الحسي وديكارت العقلي، كما وحَّد هيجل بين الواقع والمثال، وكما وحد هوسرل بين الذات والموضوع، وبين العقل والواقع. فلا عجب أن يخرج من بين "الجوانيين" من يقلب الجوانية رأسا على عقب باسم الجوانية، وتطويرا لها، ونقلها من مرحلة تاريخية، مرحلة الآباء المؤسسين، إلى مرحلة تاريخية أخرى، مرحلة الأبناء المطورين. فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة، إن لم تكن المشروع الفلسفى لكل حضارة، وهدف الانسانية البعيد، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التى تمر بها كل حضارة، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف. إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد. فالسعى إلى الأصالة سمة للجوانية تحرك السلف والخلف على السواء[1]. ولنا فى مصادر شرعنا خير دليل. فالكتاب والسنة والإجماع والقياس تشير كلها إلى دور الأجيال المتعاقبة ومساهمتها فى الفهم والتشريع، وإلا وقف التشريع وتحجر عند أصول جامدة تجاوزها الواقع ثم فرض نفسه عليها أو لفظها وفرض تشريعاته الخاصة. فالاجتهاد فى الجوانية تأصيلها من الجيل الثانى بعد أنْ أسسها رائدها الأول[2].

---

(١) الجوانية ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) كان من السهل علىّ إيراد ذكريات شخصية عن الفيلسوف من صحبة له دامت أكثر من ربع قرن من الزمان. فقد تعرفت عليه فى عام ١٩٥٢ فى مؤلفاته أولاً (الترجمة العربية للتأملات) أثناء إعدادى لاجتياز مسابقة الفلسفة للتوجيهية ثم مثولى أمامه ثانيا فى الامتحان الشفوى وهو الشق الثانى من المسابقة. ثم برؤيتى له فى الحفل الذى أقامته مدرسة خليل أغا الثانوية تكريما للفائزين فى المسابقة. وتفضل الأستاذ بالحضور وتهنئته لى بحصولى على المرتبة الأولى فى مسابقة الدولة. لم تفارقنى ابتسامته وبشاشته، وكنت أحسبه نظراً لإحمرار بشرته أنه أحد الفلاسفة الانجليز.

ثم تتلمذت عليه عام ١٩٥٥ / ١٩٥٦ وأنا فى السنة الثالثة والسنة الرابعة بكلية الآداب جامعة القاهرة حيث استمعت لديكارت وكانط وفشته ومحمد عبده. ولأول مرة كنت أجلس بوجدانى أسمع حديث القلب ،وأتمتع بالذكريات الحية من الفيلسوف النابض. ولأول مرة أحسست بالرجفة الفلسفية ونشوة المستقبل وبدايات حدوسى الفلسفية وأنا أستمع إلى إقبال فى شهورى الأخيرة بالجامعة وكأننى كنت أسمع ضربات قلبى وأنصت إلى حديث نفسى، وكان الحديث فى الذاتية والخلق والابداع والجمال والأمة ونهضة المسلمين ونقد الغرب يجد صداه فى نفسى وكأن أحدا كان ينتزع منى نفسى انتزاعاً. وكنت قد أهديت من قبل بحثى فى الأخلاق وأنا فى السنة الرابعة قسم امتياز" إلى كل من يتغير فيتحرك فينطلق فيبدع شيئا جديدا "وقول أحد الأساتذة، وهو المرحوم زكريا إبراهيم : هذا برجسون. فعرفت أننى إقبال وبرجسون. وما أن سمعت عن القصدية، وتحليل الشعور حتى عرفت أن مصبى كان هوسرل فى النهاية.

ثم استمرت مراسلاتى معه وأنا فى فرنسا وحديثى عن علم الشعور الجديد الذى أضعه وحديثه لى عن مثالية العمل. وبدأت زياراتى له فى صيف ١٩٦٠ ثم بعد رجوعى نهائيا من فرنسا فى=

٢- من النظرية الإشراقية إلى تحليل العقل

لما كانت الجوانية رفضا للأنساق الفلسفية والمذاهب القطعية والأبنية الشامخة فإنها لم تضع إشكالاتها الفلسفية فى بناء عقلى محكم بل اكتفت باليوميات الجوانية،والسوانح المطوية، والخاطرات الاشراقية، والتجارب الروحية أو "رسالة فى الواردات" كما يقول الأستاذ الإمام، مما جعلها أقرب إلى الانطباعات اليومية والتأملات فى حياة الفكر والشعور، والمطالعات فى حياة الرواد(١). فهى أقرب إلى السير الذاتية مثل اعترافات أوغسطين أو السيرة الذاتية لبرديائيف أو لياسبرز أو الدفاع عن الذات للكاردينال نيومان. وذلك على خلاف برجسون، وهو من رواد الجوانية، وبرنشفيج، وهو من رواد المثالية العقلية اللذين يرفضان اعتبار السيرة الذاتية جزءا من الفلسفة لأنها أقرب إلى الحياة الخاصة منها إلى البناء العقلى أو الحدس الفلسفى الذى يتجاوز الأشخاص والعصور(٢).

ولهذا تبنت الجوانية قسمة الناس إلى عامة وخاصة بل قسمة الخاصة إلى خاصة وخاصة الخاصة وكأن هناك مجتمعات ثلاثة تتفاوت فيما بينها فى درجات الوعى. إن قبول هذه القسمة والاعتراف بها فى الحقيقة إلغاء لتكوين مجتمع تتمثل فيه أعلى درجات الوعى، وإقرار بوجود نوعين من الناس، قادة أذكياء وعامة من الأغبياء، وضرورة الزعامة

=صيف ١٩٦٦. وبدأنا فى تبادل المؤلفات، وحديثنا عن الاصلاح، ومصر، والإسلام والغرب. وتمتعت أنا وبعض الاصدقاء بصحبته فى ليالى نسهر فيها حتى الصباح ونحن نستمع إلى ذكريات الاستاذ وهو يفيض علينا من روحه وجوانيته، وكان حديث الحب والثورة، وما زال الحديث مستمرا حتى الآن، عن مأساة الجامعة، وحرية الفكر، ومستقبل مصر.

ولكنى شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة فى الذكريات تطويرا منى للجوانية، ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق. "فلاهوت الثورة" وهو ما عُرفت به حتى الآن إن هو إلا تطوير "للجوانية"،"أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، وانتسابى للحركة الإصلاحية ومحاولتى لتطويرها على المستوى النظرى تجد فى الأستاذ حلقة الاتصال من الأفغانى إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إلىّ، دون ما فخر أو ادعاء أطال الله فى عمر الأستاذ، وقوى الله تلاميذه المخلصين.

(١) الباب الأول : بوادر الجوانية عندى. من القرية الجامعة ص ٢٩ - ٧٣ يوميات جوانية ص ٧٤ - ٩٧ سوانح مطوية ص ٩٨ - ١١٠. ويقول الأستاذ فى أول فقرة يقدم بها الجوانية : "الجوانية" اسم أطلقته منذ سنين على فلسفة اهتديت إليها بعد إطالة النظر فى أمور النفس، ومتابعة التأمل فى بطون الكتب، مع مداومة التعرض لتجربة الوقائع والمعاناة لشئون الناس"، ص٩.

(٢) يقول الأستاذ "وأود أخيرا أن أنبه إلى أنه ليس يوجد للجوانية - من حيث هى فلسفة مفتوحة - تعريف أو حد بالمعنى المنطقى الدقيق للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائما ولا تعرف الوقوف، ولا تريد الانغلاق. وهى محاولة للتعبير عن إيمانها العميق بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة، وسلطان الأخلاق، وهذه هى نفسها القيم الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الانسانية الواعية .."ص٢٦.

للصفوة وقيادتها للغالبية. إن قسمة المجتمع إلى عامة وخاصة هى المدخل لأى نظام سياسى يقوم على الزعامة الفردية وطاعة المجموع، وهو النظام الذى دافع عنه تراثنا القديم فى مدنه الفاضلة. والحقيقة أن هذه القسمة الإجتماعية تقوم أولاً على قسمة معرفية. فالحقيقة لها وجهان : ظاهر وباطن، يدرك العامة الظاهر، ولا يدرك الباطن إلا الخاصة، وبالتالى نازعت نفوسنا قوتين متعارضتين : قوة الحرف فوقعنا فى الحرفية، وقوة الروح فوقعنا فى التأويلات الباطنية.

لذلك صعب على الجوانية التعبير عن مضمونها بعبارات تحليلية عقلية أو بعبارات تقريرية وضعية، بل لجأت إلى العبارات الإنشائية والتعبيرات الأدبية التى تغيب عنها الدقة والإحكام. وما أسهل أن يتحول هذا الأسلوب الأدبى إلى أسلوب الوعظ والإرشاد الذى هو أشبه بالغناء لتطهير النفس من متاعبها اليومية دون أن يتجاوز حدود الانبساط والمصمصة على الشفتين وهز الرأس تقوى وورعا[1].

ولذلك، أصبحت الجوانية أقرب إلى الرؤية الباطنية منها إلى الرؤية العقلية وأقرب إلى الحدس الصوفى منها إلى الحدس الفلسفى. لذلك كان الغزالى من منظريها القدامى[2]. فالجوانية كنظرية فى المعرفة تعتمد على الحدس الصوفى وعلى العين الباطنة وعلى الكشف الذاتى. ولكن ما الضامن لصدق حدسها؟ وما المانع من إغراقها فى العلم اللدنى الذى لا مقياس لصحته إلا التجربة الشخصية؟ ألم يكن هدم الغزالى للعلوم العقلية، وهو ما نعانى منه حتى الآن، مخدرا كافيا ومؤشرا على أهمية التحليل العقلى للوجدان الحسى؟ أن رؤية الشعور قد تدرك الماهية ولكن رؤية الشعور ذاتها ممكنة برؤية العين. فبين الشعور وموضوعه تبادل مزدوج، من الموضوع إلى الشعور، وهى رؤية العين، ومن الشعور إلى الموضوع، وهى رؤية الشعور[3].

وبالرغم من تأكيد الجوانية على أن الحدس والعقل متكاملان إلا أن الحدس هو الذى يؤدى وظيفة الإدراك، فهو الكلى الشامل . فى حين أن العقل يأتى فى الدرجة الثانية فهو الذى يجزئ ويُبَعِّض. فإذا ما أتى العقل

---

(١) وقد كثر الاعتماد على الشواهد التاريخية والقصص والروايات من أجل الوعظ والإرشاد لدرجة تخصيص جزء خاص "لفتات جوانية فى الأدب والحياة" ص ١١٣ ـ ١٢٠ ومقال "ما قولكم دام فضلكم" ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) يعقد الأستاذ جزءاً خاصا عن "الجوانية فى أخلاق الصوفية" ص ٢٠٩ ـ ٢١٣ وآخر عن "الجوانية الأخلاقية عند الغزالى" ص ٢١٤ ـ ٢١٦ وملحقا بنفس العنوان ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

(٣) ويقول الأستاذ فى ذلك "إذا كان للرأس عينان فللقلب عيون" ص٧.

أولاً بتحصيل المعارف فإنها لا تتحول إلى علم إلا بالحدس. وبالتالى تظل الجوانية حدسية أكثر منها عقلية[1].

قد عُرف الشرق باتجاهاته الباطنية، وبمناهجه فى التأويل منذ الديانات الشرقية القديمة وفيلون وبولس وأوغسطين والتراث الهرمسى كله، وقد أخذ علماؤنا القدماء موقفاً نقديا منه وعلى رأسهم الغزالى نفسه فى "فضائح الباطنية". فما الضامن ألا تقع الجوانية بتفرقتها بين العرض والجوهر، وبين الظاهر والباطن وبين المظهر والمخبر، ألا تقع فى الاتجاهات الباطنية التى لا حدود لها فى التفسير بالأعماق على مراتب متفاوتة؟ ما الضامن ألا يكون الباطن المقبول هو دون كيخوت وأن يكون العرض المرفوض هو سنكوبانزا؟[2].

وبهذا الحدس الذى تغيب فيه مقاييس الصدق يكون الدليل على وجود الله جوانيا خالصا، تجربة شخصية للنفحات الإلهية تؤدى إلى تفريج الكرب، ورفع البلاء، وسد الحاجة، وكأن الله لا يعرف إلا فى ساعة الشدة ووقت الضر. وهو دليل نفعى خالص. فالله يثبت كعلة غائية للإنسان كما هو الحال عند فشته وهيجل وكانط وبرجسون. إن مناجاة الله وشكره على عونه أقرب إلى فلسفة السؤال التى تحدث عنها إقبال والتى ترفض أن تجعل علاقة الإنسان بالله علاقة الشحاذة[3]. كما أن الاستماع إلى القرآن إما أن ينقل النفس إلى جنات النعيم، وكما تريد الجوانية، أو يرسلها إلى ميدان القتال كما يريد ذلك جيلنا المحتل[4] . فطالما ظلت الجوانية نفحات من السماء ستظل وجدانية صوفية إشراقية فى حين أن جيلنا يضع نفسه بين العقل والواقع، العقل منهجه والواقع موضوعه[5] . إن مخاطر التصوف فى حياتنا لا تأتى فقط من الطرق الصوفية، لبس المرقعات الدمشقى منها والحرير، والاعتناء بالظاهر دون الباطن. فالتصوف كمظهر هادم للعقل ومسقط للإرادة وتحقيق لسراب على أنه غاية[6]. وقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من الغزالى إلى ابن رشد، ومن الذوق إلى النظر.

وقد نتج عن غياب التحليل العقلى الخالص وغياب المسائل التى تضعها الجوانية أن ظلت فى تحليلاتها معتمدة على شواهد من النصوص الدينية وأقوال الآخرين والشواهد الشعرية والحوادث التاريخية وأقاصيص البطولة وأمثلة الفداء.

---

(١) يتحدث الأستاذ عن عيون الروح عند أفلاطون، والانتباه الذهنى عند ديكارت، والوعى الترنسندنتالى عند كانط، والتعاطف عند برجسون، وشهادة الوجدان عند شيلر ص ١٤، ص٢٥.

(٢) يعتبر الأستاذ أن دون كيشوت يمثل الباطن وأن سنكوبانزا يمثل الظاهر فى حين أن الأول ضحية الوهم والثانى ضالع فى الحياة. ص٤٢.

(٣) الجوانية ص ٧٩ ، ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٨.

(٥) نفس المصدر ص ٩٦.

(٦) نفس المصدر ص ١١٣.

بل إن كثيراً من تحليلاتها مجرد شرح للنصوص كما يفعل الشيخ أو الخطيب. وقد نشأت الجوانية فى بدايتها من تأمل فى آيات القرآن وأحاديث الرسول[1]. كما أن ضرب الأمثلة لتصوير الفكرة مستشهدا بالغزالى فى الفرق بين المعرفة الجوانية والمعرفة البرانية مثل الحوض المحفور فى الأرض إما أن تصب فيه الماء من الخارج أو أن ينفجر فيه الماء من الداخل لا يتعدى ضرب المثل والقياس مع الفارق. وهو أسلوب خطابى شعرى يتفق مع إحساسات الوجدان[2].

٣- من عالم الشعور إلى عالم الواقع

إذا كانت نظرية المعرفة التى تضعها الجوانية هى نظرية إشراقية خالصة فإن نظرية الوجود التى تضعها الجوانية أيضا نظرية شعورية خالصة. تجعل مادة المعرفة حياة الشعور ومضمون الفكر، وكأن الحياة الباطنية هى فى نفس الوقت ذات وموضوع. وبالرغم من صدق هذا التحليل على مستوى المبدأ إلا أنه لا يطابق الواقع. فمضمون الشعور ليس نفحة من السماء بل هو انعكاس لواقع معين بحياة الشعور. تنفعل به النفس، ويتحدد فى موقف. صحيح أن الجوانية هى بؤرة الشعور، وهى نظرية فى الادراك، وهى أساس النظر، ومنهج العمل ولكن هذه الجوانية محمولة على جسد، وقائمة على واقع، وفاعلة فى لحظة تاريخية، ومؤثرة فى مجتمع. وهذه العوامل كلها ليست برّانية بقدر ما هى قوائم. فلا وجود للروح إلا فى بدن، ولا للمثال إلا فى واقع، ولا لله إلا فى عالم، ولا للذات إلا فى موضوع. ولا عجب أن كان الكوجيتو أو الانسان الطائر هو رمز الجوانية وأن الآنية الخالصة هى حاملها. أن الجوانية بلا حوامل تكون أقرب إلى المفارقة منها إلى الحلول، وإلى التقوى المائعة والوجود الهش منها إلى التقوى المؤثرة والوجود الفاعل، وإلى الطراوة واللزوجية منها إلى الصلابة والمقاومة.

إن كل الأمثلة الجوانية المذكورة لتدل بالنسبة لنا على أهمية المضمون الاجتماعى. فعندما سأل سقراط الرجل البدين "كلمنى حتى أراك" فإنه أراد معرفة الرجل ومحتواه وليس مجرد العقل الجوانى بل ما يظهر فى القول والعمل. والذى كان يهذر أمام معاوية ولم يشعر به معاوية متكلما يعنى أن الكلام هو الذى يفيد، والافادة مضمون الكلام. ومثال راكب السفينة الذى يخرمها لأنها فى جزئه تشير إلى التضامن الإجتماعى. وهو مضمون حى، وموقف نضالى. وأبو حنيفة عندما مد رجله بعد أن كان قد ضمها إحتراما لرجل مهيب سأل سؤالا تافها دليل على احترام العلم دون الجهل، والعلم مضمون. والذى يعود المريض ويبارك ملك الموت نقص

---

(١) نفس المصدر ص ١٠.
(٢) نفس المصدر ص ١٢.

فى المعيار الاجتماعى. وهو مضمون وسلوك. وسؤال عمر عن معرفة شخص فى رحلاته ومعاملاته دون عباداته وهمهماته يشير إلى مضمون السلوك. وإجابة ليوناردو على سؤال : هل انتهى من اللوحة بأنه قد بدأها تدل على تواضع العلماء ورغبتهم فى الوصول إلى الكمال وهو مضمون سلوك. والإجابة على الأمريكى الذى أراد نقل الأدب اليونانى شراء بأن ذلك يحتاج إلى ألفى عام تشير إلى المضمون الحضارى[١].

إن التركيز على الجوانية هو رد فعل على واقع تغلب عليه الصور والأشكال. الجوانية لحظة تاريخية ثانية تكشف عن غياب المضمون فى اللحظة التاريخية الأولى. ولكن بعد هاتين اللحظتين، تأتى لحظة أخرى ثالثة تجمع بين الصورة والمضمون، وتوحد بين الداخل والخارج، وتضم الجوانية والبرانية. وهذا يفسر لنا بالفعل ظهور الإسلام فى لحظة تاريخية ثالثة بعد اللحظة الثانية وهى المسيحية التى ظهرت بدورها بعد اللحظة الأولى وهى اليهودية. فقد أعاد الإسلام الرتق، ووحد بين الداخل والخارج، وبالتالى أحدث ثورة[٢]. فحياة الروح لا تتنافى مع حياة الجسد، والحياة الروحية تتأصل جذورها فى الحياة الدنيوية، والأخلاق الإسلامية هى توجيه الحياة لمصلحة البشر. لقد أعطى كيركجارد الأولوية المطلقة للجوانية على البرانية فأحدث ثورة فردية رومانسية النزعة، وجدانية الأساس. فى حين أن هيجل عندما وحد بين الداخل والخارج أحدث ثورة وطنية ،وكشف جدل التاريخ ومصائر الشعوب. لذلك كانت نظرة العقاد إلى تعاليم المسيح نظرة جوانية لأنه غير محور الدين من القشور والأشكال إلى حياة الروح. كما أدرك محمد عبده أن هذا الجدل التاريخى بين اليهودية والمسيحية والإسلام هو انتقال من دين الظاهر والباطن. ومع ذلك يبدو أن الجوانية تعطى للاسلام تفسيرا باطنيا، أى تعود باللحظة الثالثة إلى اللحظة الثانية، وترجع بالتاريخ إلى الوراء، بتغليب الصوفية على الفقهاء[٣].

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) "إن الحياة الروحية لا تنافى الحياة الدنيوية، وإن الأخلاقية الصحيحة فى الأيديولوجية الإسلامية معناها تدبير الحياة المادية لمصلحة البشر وفقا للأحكام والمبادئ السماوية. وبعبارة أخرى إن الأخلاقية العاملة تقتضى الوعى التام لما ينبغى أن يكون بين الجوانى والبرانى من صلة وطيدة"، نفس المصدر ص ١٢٣.

(٣) الجوانية فى نظر العقاد إلى تعاليم المسيح ص ٣١٠ - ٣١٥ وأيضاً، Lights,p. 136.

٤- من المثالية المجردة إلى الواقعية الملتزمة

لقد حاولت الجوانية أن تعطى لنفسها هيكلا وبناء، ولكنها ظلت بلا هيكل أو بناء بل مجرد صفات عامة تتسم بها كل فلسفة مثالية وهى:[١]

١- تزكية الوعى الإنسانى. وهى حياة الروح والفضيلة وممارسة الحرية. وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية دينية للعالم تدعو الناس إلى الطهارة وإلى إذكاء القلب السليم كما هو الحال فى المسيحية وكل دعوة إصلاحية تطهرية فردية. وما أسهل الدعوة إلى ذلك فى كل . ولكن المهم كيفية تفسير هذه الدعوة وأسباب ظهورها ومناهج تحقيقها.

٢- المعرفة الجوانية. فإذا كان الوعى هو نقطة البداية مثل الكوجيتو الديكارتى فإن هذا الوعى يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلى. وهو مفهوم برجسون فى تعريف الحدس، نور منبثق بعد طول صحبة[٢]. فالجوانية إذن نظرية حدسية فى المعرفة التى لا تحتاج إلى استدلال. بل إن الحدس فيها أقرب إلى الحدس الصوفى منه إلى الحدس الفلسفى.

٣- ميتافيزيقا الرؤية الواعية. وهى سمة لا تنفصل عن السابقة إلا فى تركيزها على الحدس الصوفى أو الفنى كما هو الحال عند برجسون الذى يشير إليه رائد الجوانية صراحة وينتسب إليه. ولكن الاعتماد الأكبر على الغزالى والرؤية الصوفية بالرغم من من غياب نظرية الصدق للتحقق من هذه الرؤية وبالرغم من غياب تحليل لمضمون الرؤية لمعرفة رؤية ما[٣].

٤- مجاوزة المظهر. وتنقلنا هذه السمة من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود. فالرؤية الواعية تتجاوز المظهر وتدرك بواطن الأمور. ولكن الباطن فى كل اتجاه جوانى له مراتب عدة، وتتفاوت أعماقه إلى مالانهاية. ومن هنا أصبحت الجوانية نظرية باطنية تقوم على قسمة مراتب الوجود، وبالتالى يقضى تماما على وحدة الوجود وصحته وصلابته.

٥- قوة الروح. وتركز هذه السمة على الأخلاق الجوانية التى تعتبر الجهاد الأكبر هو جهاد النفس فى مقابل الجهاد الأصغر وهو طرد العدو، بالرغم من ضعف الحديث المشير إلى ذلك وبالرغم من نقد حركاتنا الإصلاحية الدينية له. تبدو الجوانية هنا أسيرة التعارض التقليدى بين الروح والمادة فى حين أن أزمتنا

---

(١) ملامح الفلسفة الجوانية ص ١٢١ ـ ١٤٥.

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥.

(٣) نفس المصدر ص ١٢٩.

الحالية تتمثل فى خواء الروح وضياع الحياة المادية ،وعدم قدرتنا على التعامل مع المادة، فهما وتفسيرا وتوجيها. والذى يعطى الروح قوتها هو مضمونها، والروح لا تعيش من ذاتها بل من مضمون خارجي هو المعاش وحياة الناس.

٧- غُربة الانسان . وهى سمة أخلاقية أيضا تشير إلى أن الإنسان يعيش فى هذا العالم وليس منه، وأن مصيره خارج العالم، أتى غريباً ويعود غريبا، وأن الإنسان فى هذه الدنيا ما هو إلا عابر سبيل. وهذه الغربة لا مفر منها ولا مخرج. وتنتهى إلى العبث المطلق كرد فعل على التفاؤل المطلق فى النظرة الدينية. فى حين أن غربة الإنسان هى مقدمة ثورته على الواقع حتى يعيد التآلف معه وحتى ينتمى إليه.

٨- المثالية وخصومها. تبدو الجوانية هنا رد فعل على الهجوم على المثالية فى العصر الحديث فى الغرب الذى مثلته الاتجاهات العدمية والشكية. والحقيقة أنه فى مجتمعنا هذا لا تمثل هذه الاتجاهات أية خطورة لأننا مازلنا نقبع فى القطعية وليدة التقليد، بل إن فى الدعوة إليها ما يخفف من شدة التقليد وسيطرة القطعية.

٩- مثالية العمل. وهى السمة التى تحاول فيها الجوانية التأكيد على جانبها العملى، وأنها ليست مثالية خالصة، وأن المثالية هى فى نفس الوقت نظرية وعملية، عقل وقيمة. ولكن مازال السؤال قائما : ومن الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟ من الذى سيحقق هذه المثالية العملية: الصفوة، الشعب، الحزب، المؤسسات أم التحول الروحى metanoia الذى يبدو هو المرجح ؟ فإذا كان رائد الجوانية قد قام بتأصيلها، فإن مهمة جيلنا هى تحقيقها.

هذه السمات العامة للجوانية تظهر فى نشاطات الروح المختلفة، فى اللغة ،والأدب، والدين، والأخلاق، والسياسة، والحضارة أو التاريخ، مرة فى سمات عامة للجوانية فى اللغة وفى الأدب أو فى حركات الإصلاح فى الدين، أو فى الأخلاق الجوانية، أو فى السياسة الجوانية أو عندما تبدو الجوانية على أنها مشروع الانسانية كلها.

٥- من اللغة والفكر إلى التعبير والتغيير

إن الجوانية فى اللغة ليست حقيقة مستقلة بذاتها إنما هى مقدمة للانطلاق إلى حرية التعبير. فإذا كانت الجوانية قد ركزت على صدارة المعنى وأولوية الفكر فإن جيلنا يركز على صدارة التعبير وأولوية الواقع. فالكلمة ليست حاملا لمعنى بل هى إحداث لثورة. والمعنى الجوانى الذى يدل اللفظ عليه إنما هو وسيلة لحركة فى الواقع يقوم بها الإنسان. إن أولوية الفكر على الوجود كما توحى به اللغة العربية

عندما يقرأ الإنسان ليفهم وعندما يكون الانسان فاهما قبل أن يستطيع القـراءة يقابلـه أولوية الوجود على الفكر كما يبدو فى المعنى الاشتقاقى للفظ وربط المعنى بـالواقع الحسي. فإثبات مثالية اللغة العربية لا تكون على حساب واقعيتها ونشأتها فى العـالم الحسي[1] . والمعنى الاشتقاقى هو أصل المعنى العرفـى، وكلاهمـا مصـدر المعنـى الاصطلاحى فى الشريعة.

وتبـدو أهميـة التحليـل اللغـوى فـى أن اللغـة أول مظهـر تبـدو فيـه الجوانيـة[2]. بـل إن الجوانيـة تتحـدد معالمهـا أولا بتحديـد خصـائص مميـزة للغـة العربيـة، وكـأن الجوانيـة هـى أساسـاً فلسـفة فـى اللغـة كمـا نشـأت البنائيـة أيضـاً مـن علـم اللغـة. وهـذه الخصـائص هـى :

١- المثالية الأصيلة التى تبدو فى عدم ظهور فعل الكينونة كربـاط بيـن الموضـوع والمحمول أو بين المبتدأ والخبر، والحقيقة أن افتراض الوجود مسـبقاً دون مـا حاجة إلى إثباته لا يشير إلى مثالية أصيلة بقدر ما يشير إلى واقعيـة بديهيـة ، وهى أنـه لا يمكن الحديث عن شئ إلا إذا كـان موجـوداً، وأن الحديـث عـن اللاموجود هو حديث غير ذى موضوع. فاللغة العربيـة تحيـل إلـى الوجـود أو كما يقول هيدجر "اللغة منزل الوجود".

٢- الحضور الجوانى الذى يبدو فى عدم تكرار الضمير، وهى سمة فى كل اللغـات السامية نظرا لعدم حاجتها إلى حرف إضافة لربط المضاف بالمضاف إليه، أو إلى ضمير قبـل الفعـل. فالإضافـة واقعـة حسية لا تحتـاج إلـى تـأكيد ذهنـى، والفعل عمـل حسـى لا يحتـاج إلـى إبـراز الفـاعل، نظـرا لبداهـة أن لكـل فعـل فاعلا. فالحضور الجوانى هو فى الحقيقة حضور وجودى فى العالم الخـارجى أى حضور برانى.

٣- الصـدارة للمعنـى الـذى يبـدو فـى إخـراج اللفـظ فـى معنـاه الحسـى إلـى المعنـى الاصطلاحـى. وهـذه الصـدارة لا تعنـى اتجاهـا مثاليـا فـى اللغـة بـل تعنـى ارتبـاط المعنـى الاصطلاحـى بـالأرض علـى مـا عـرف الأصوليون فىالمعنـى الاشـتقاقى، والاشـتقاق يعنـى أن كـل معـانى اللفـظ إنمـا ترتكـز علـى معنـى أولـى هوالمعنـى الحسـى.

٤- الأعراب مطلق العقل الذى يشـير إلـى ضـرورة الفكـر أولاً حتـى يمكـن وضـع حركات الرفع والنصب والجر، والحقيقة أن هذه الخاصية ترجع إلـى موسـيقى اللغة كما ترجع أيضاً إلى تطابق الفكر والوجود، وتماثل العقل والواقع.

---

(١) الجوانية، ص٧٦.

(٢) الباب الثالث : الجوانية فـى فلسـفة اللغـة العربيـة ص ١٤٩ ـ ١٨٤ انظـر أيضـاً: فلسـفة اللغـة العربيـة، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

٥- ظلال وألوان وهى المترادفات التى يشير كل منها إلى طرف من المعنى وهذه الخصيصة لا تثبت الواقعية ومحاولة احتواء الشئ من كل جوانبه، وملاحقة المعنى للشئ.

٦- نحو الإيجاز والتركيز والتعبير مثل وجود لام واحدة لأكثر من استعمال. وهذه الخاصية تثبت قد الألفاظ على الشئ، وعدم الخروج على الواقع، والعيش فى عالم الأشياء.

٧- الحركة والقوة. وهما الأثر النفسى الذى يحدثه الكلام وما يبدو فى بداية أسماء الأعلام بالمتحرك لا بالساكن، وهذان العنصران يشيران إلى اتجاه الفكر نحو الفعل والتأثير.

ومن ثم لا يمكن أن يقال إن منطق التفكير فى اللسان العربى منطق صاعد أعنى أنه يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البرانى إلى الجوانى بل يمكن أن يقال العكس تماماً أى منطقا نازلا من الأعلى إلى الأدنى أو من الجوانى إلى البرانى. وكأن الجوانية تؤثر التأويل على التنزيل، والتذوق على التعبير[١].

ولا يدل إستعمال لفظ الجوانى فى اللغة العربية فى الحديث ومفاهيم اللغة والسير والكيمياء والتصوف وعند ابن النديم وابن رشد وابن خلدون والظواهرى أنه مقولة أسياسية فى تراثنا. فالعقل والواقع والوجود أيضا مفاهيم شائعة فى التراث ولا تقل شرعية عن الجوانية.

إن إعطاء الصدارة للفكر على اللغة حكم مسبق أشبه بنظرية التوقيف فى نشأة اللغة من حيث أن اللغة العربية تمتاز على غيرها بنشأتها الطبيعية من الواقع الحسى[٢]. وإن تمييز الفارابى بين المنطق والقول فى كلمة Logos اليونانية لا يعنى الخلط بين المعنيين بقدر ما يعين الوحدة بينهما. إن تركيز الجوانية على صدارة الفكر على اللغة أى على مرحلة ما قبل الحمل قلل من شأن التعبير من أجل التغيير، وتوجيه الفكر للواقع وتشريعه له من خلال النطق[٣].

إن التركيز على منهج الفهم لا الحفظ، وعلى الوقف لاعلى التقليد، وعلى التجديد لا على الترديد أثر من آثار صدارة الفكر على اللغة. وبالتالى تحولت مثالية اللغة إلى منهج فى التربية مازالت معاهدنا وجامعاتنا قاصرة عن إدراكه وتمثله.

---

(١) نفس المصدر حتى ١٦٤.

(٢) "تقدم بالمرتبة أو الحقيقة كما يقول فلاسفة الإسلام لا تقدم الزمان أو الوجود فى الأعيان باصطلاح علماء الكلام"، فى اللغة والفكر، معهد الدراسات العربية ١٩٦٧ص٣٣.

(٣) يتضح ذلك فى تخصيص مشاكل التعبير ثلاث محاضرات من اثنى عشرة محاضرة فى "اللغة والفكر"، المحاضرة الخامسة والعاشرة والحادية عشرة.

وقد آن الأوان بعد التركيز على المنهج أن يركز جيلنا على الموضوع : فهم ماذا؟ وموقف مماذا؟

وصحيح أيضا أن العلم ليس مرهونا بمحو الأمية، فكثير من العلماء أميون، وكثير من الأميين علماء. وصحيح أيضاً أن تراثنا بل ديننا أسس الوعى الفردى دون محو مسبق للأمية. ولكن مهمة جيلنا هى فى إيقاظ الوعى الاجتماعى الذى يقتضى محو الأمية لكتابة العهود والمواثيق. وكان تعليم اللغة يساوى فك الأسر. فمحو الأمية يعادل حرية الانسان(١).

إن اللغة العربية مرتبطة حقيقة بالقومية العربية وبالتراث القومى، بالتالى فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد القومية العربية وتثبيت الدين. فالوعى الفردى يؤدى بالضرورة إلى الوعى الاجتماعى، وصدارة الفكر فى اللغة ـ حتى ولو سلمنا بها ـ إنما تهدف فى النهاية إلى التعبير عن الفكر وتأكيد الذات، وتحقيق الوحدة القومية.

وتبدو الجوانية فى الأدب في سمات عامة أيضا متشابهة لخصائص اللغة العربية وإبراز هذه السمات هى:(٢)

١- الإيمان بالروح. وهى الروح المستقلة عن المادة أو الإنسان الطائر الذى هو فكر محض ووعى خالص، الذى لا جسد له ولا واقع من تحته. فى حين أن الروح على هذا النحو تصور متطهر كثيرا ما يؤدى إلى الانبعاج والصورية والانعزال والرهبانية أو إلى النفاق والتعمية والتغطية والتستر على الحياة المادية كما هو الحال فى كل مظاهر النفاق الدينى. إن مهمة جيلنا هى العثور على صلة الروح بالمادة وليس فى فصل الروح عن المادة. فمأساتنا ليست فى روحنا، فروحنا والحمد لله عامرة. ولكن مأساتنا فى ضنك العيش.

٢- السعى إلى الاصالة. ضد التقليد والتبعية، والتصاقا بالجذور. ولكن إلى أين تمتد هذه الاصالة. فالتأصيل يحتاج إلى جذور وتربة، ومن ثم كانت الأصالة فى الارتباط بالأرض والامتداد فى التاريخ. ولا تكفى الأصالة بالرجوع إلى الروح فالروح نفسها تأصيل للوجود الإنسانى.

٣- الأدب محاولة للفهم بتجربة شاملة. وهنا يكون الأدب مادة للإدراك الحسى . ولكن الأقرب إلى الفهم الشامل هو العقل، والتجربة الشاملة تفهم الأدب والدين والفكر.

---

(١) أنظر : إهداء إلى أمى ... الجوانية ص٥.

(٢) الجوانية فى أدب العقاد، ص ٢٩٣ ـ ٣٠٩.

٤- الأدب والحياة. فالأدب تعبير عن الحياة، ولكن الحياة هنا أيضاً هى الحياة التى تضم الفرد والجماعة. وما الفرد إلا معبرّ عن الجماعة، وما حياته إلا حياتها، وما خلوده الا فى خلودها.

٥- التعبير الجميل عن الشعور الصادق. ومع ذلك فالأدب ليس تعبيرا فقط بل إيصالا، والشعور الصادق لا يعنى فقط الصدق مع النفس بل أيضا الصدق فى تصوير الواقع.

٦- الشعر والفلسفة. فبينهما صلة وثيقة. ولكن النشاط الروحى الكامل هو الذى يجمع بين الشعر والفلسفة والعلم. فالشعر وسيلة التعبير والفلسفة مضمون التعبير، والعلم تصديق للفلسفة وتحقيق لها فى الواقع.

٧- الجوانية فى القصة. وذلك يبدو فى الحوار الداخلى بين الشخصيات. ولكن الجدل النفسى ما هو إلا تعبير عن جدل اجتماعى ومواقف صراع تمثلها الشخصيات المخلتفة.

٨- أدب النفس، وكأن الأدب فى النهاية هو تهذيب الأخلاق وتصفية النفس. فإذا ما كان للأدب رسالة فلماذا قصرها على تطهير الروح وتهذيب النفس دون التغيير الإجتماعى والمساهمة فى التعبير عن الأمانى القومية وتوعية الجماهير بها؟

إن الجوانية فى اللغة والأدب تتحول فى جيلنا إلى برانية فى الاجتماع وفى السياسة[1].

٦- من الإصلاح إلى النهضة

لقد ارتبط رائد الجوانية بحركات الإصلاح الدينية الأخيرة وعلى رأسها الأستاذ الإمام منذ طفولته المبكرة بحفظه جزء عم مع تفسير الأستاذ الإمام[2].

---

(١) انظر أيضا : نظرات فى فكر العقاد، المكتبة الثقافية ١٩٦٥.

(٢) وأهم دراساته عن محمد عبده:

أ - رسالته للدكتوراه Mohammed Abduh,Essai sur les idées philosophiques et religieuses, Impremerie Misr, Le Caire, 1944.

ب - محمد عبده، سلسلة أعلام الإسلام، دار الكتب العربية ١٩٤٤.

حـ - رائد الفكر المصرى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

د - Lights on contemporary Moslem philsophy, the renaissance bookshop, Cairo, 1958.

هـ - رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، المكتبة الثقافية ١٩٦١.

و - دروس الشباب فى سيرة الأستاذ الإمام، دراسات فى الإسلام، القاهرة ١٩٦٤.

ز - Renaissance in Egypt. Mohammed Abduh and his school, in : History of muslim philosophy by M.M. Sharrif, Vol II, Wiesbaden.,

وتوالت مؤلفاته عن الأستاذ الامام، ولا يوجد مؤلف آخر إلا وفيه إشارة للأستاذ الامام، مستشهدا بأقواله، ومطالبا بطبعة كاملة لمؤلفاته لا تقل عن طبعات المؤلفات الكاملة للفلاسفة الغربيين[١]. وبالرغم مما أدته الحركات الإصلاحية من خدمات جليلة لعصرنا من إيقاظ لوعى الجماهير عند الأفغانى، إلى التربية الدينية وإصلاح مناهج التعليم واللغة العربية عند محمد عبده،إلى اكتشاف الأمة الإسلامية والدعوة إلى التربية الإسلامية والدعوة إلى الاجتهاد ورفض التقليد عند أقبال، إلى نبذ اللامبالاة ورفض صور الاستعباد عند الكواكبى إلا أن الإصلاح الدينى ظل نسبياً، أقرب إلى القديم منه إلى الجديد. ومازال جزئيا يتعلق ببعض أشكال العبادات دون أن يكون كليا شاملا يتعرض للأسس النظرية التى يقوم عليها تراثنا الدينى نفسه. وما زال يحدث فى العالم الداخلى من أجل إذكاء الوعى وبناء الفرد دون أن يحدث فى العالم الخارجي وتغيير النظم الاجتماعية، أى أنه مازال إصلاحا فى الأذهان دون أن يكون تغييرا فى الأعيان. إن مهمة جيلنا تطوير الإصلاح إلى نهضة شاملة، ودفع الإصلاح الجزئى إلى نهضة كلية، وتجاوز حدود الإصلاح التى تتمثل فى الإغراق فى التصوف والتجربة الصوفية كما هو الحال عند إقبال ومحمد عبده. وكيف تقوم نهضة على أسس لا عقلانية ونحن نعانى من سيطرة الأسطورة والخرافة فى حياتنا؟ لقد ظل الإصلاح فى جملته أشعريا، ولو أن محمد عبده حاول أن يكون نصف معتزلى. فقد كان أشعريا فى التوحيد معتزليا فى العدل. وكيف تقوم نهضة على أسس أشعرية أى على التشبيه فى الذات والتشخيص فيها وعلى إنكار العدل وقانون الاستحقاق والغائية والصلاح والأصلح والحسن والقبح العقليان والعقل كأساس للنقل ؟ لقد اقترب محمد عبده من بعض المبادئ الاعتزالية فيما يتعلق بالحسن والقبح العقليين ولكنه ظل فى جملته أشعريا متزاوجا مع التصوف. وهو النمط الدينى القديم الذى ساد فى حياتنا منذ الغزالى أحد رواد الجوانية الأوائل. مازال الإصلاح يتصور الدين بمعناه التقليدى، ويتعامل معه بأسلوب الدفاع، ويدعو إلى الرجوع إليه دون أن يحوله إلى أيديولوجية وإلى نظام للعالم وإلى تحليل علمى وإلى حركة جماهيرية. وهذا ما سبب بعض الاضطراب فى سلوك المصلحين واتجاهاتهم السياسية. فقد عارض محمد عبده الثورة العرابية أولا، قبل أن ينضم إليها ثانيا، ويتنصل من السياسة ثالثا. كما انضم إلى المحفل الماسونى الانجليزى، كوكب الشرق، مع ثلاثمائة من جنود البلاد، ومنه نشأ الحزب الوطنى . كما أنه هو الذى رفع شعار "إنما ينهض بالشرق مستبد عادل" وقد أتانا المستبد دون العادل وكأن العدل لا يأتى إلا على أيدى السياف[٢].

---

(١) مثل طبعة آدم وتانرى لمؤلفات ديكارت، الجوانية ص٩٨.

(٢) أذكر ونحن طلاب بعد إحساسنا بأن الأستاذ يرجع كل شئ إلى محمد عبده أننى كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل "أحب محمد عبده ولكن حبى للإسلام أعظم".

لقد آن الأوان لجيلنا أن ينتقل من الإصلاح إلى النهضة حتى يمكن للأجيال اللاحقة الانتقال من النهضة إلى العقلانية الشاملة ثم من العقلانية الشاملة إلى الثورة الإجتماعية. ولا يعنى ذلك تتبع نفس المسار الذى أخذته الحضارة الأوربية من الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر إلى النهضة فى السادس عشر، إلى العقلانية فى السابع عشر، إلى الثورة الإجتماعية فى الثامن عشر إلى الإنقلاب الصناعى فى التاسع عشر، إلى التكنولوجيا فى القرن العشرين بل يعنى أن تركيز الجوانية على الإصلاح الدينى يمثل إحدى مراحل تطورنا التاريخى التى تتبعها مراحل أخرى تكون مهمة الأجيال القادمة الإنتقال إليها. مهمة جيلنا هى الإنتقال من محمد عبده إلى الافغانى، ومن غاندى إلى جيفارا، ومن كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج. وهناك حلقة مستمرة من محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين إلى جيلنا[1].

إن بإمكان الجوانية إحداث هذا الانتقال على المستوى العملى وذلك بنقدها كل المصادر والأشكال فى الممارسة الدينية ودعوتها إلى السلوك الاجتماعى. فالجوانية بإمكانها نقل الدين من العبادات إلى المعاملات ستارا وتغطية على أعمال السرقة والنهب والاستغلال والاحتكار والإضرار بالغير. فالدين إحساس بالمسئولية، ليس فقط تجاه الأبناء بل تجاه المجتمع ككل. فشرط الإيمان حسن معاملة الآخرين، وعدم الإضرار بمصالحهم واحترام الجار، والتودد للناس[2]. والعمل الصالح هو أسمى عبادة وليس هز الرؤوس وتمتمة الشفتين ،والقيام بالحركات. والعمل الصالح هو الذى يعود على الإنسان بالخير[3]. إن الله لا ينال القرابين بل ينال الإنسان

---

(١) أهدى رائد الجوانية خمسة من مؤلفاته إلى مصطفى عبد الرازق. فإحصاء العلوم إلى روح الأستاذ الأكبر الفيلسوف الكامل المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق، ورسالته للدكتوراه بالفرنسية إلى أستاذ الجيل الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا العالم والمترجم والشارح لمحمد عبده، ورائد الفكر المصرى إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل الشيخ مصطفى عبده، صاحب الفضل الأول فى ظهور هذا الكتاب عن الأستاذ الإمام،وأضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة إلى الذكرى الخالدة للأستاذ الذى أحببناه وقدّرناه مصطفى عبد الرازق أهدى هذه المحاولات بكل تواضع وحياء، مع فصل (السابع) عن حكمة مصطفى عبد الرازق (ص ١١١ ـ ١٣٠)، وشيلر مهدى إلى روح أستاذى الفيلسوفين الراحلين مصطفى عبد الرازق وإميل برييه.

(٢) يكثر رائد الجوانية من الأمثلة التى توحى بذلك مثل : لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، رأس العقل بعد الإيمان بالله التودد للناس (ص ١٩٩).

(٣) كم من صائم مفطر، وكم من مفطر صائم، رب صائم ليس له من صومه إلا الجوع والعطش (١٦٣) ﴿لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم﴾، فمن كان يكفيه علق بعيره واصلاح طعامه؟ من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة إلى أن يدع طعامه وشرابه (١١٩)، أمن الإنصاف لهذا الدين أن يستغل شهر رمضان، شهر البر والإحسان لتعطيل مصالح العباد (ص٧٨)؟ من يتهرب من مسؤوليته نحو أبنائه لا تنفعه صلاة ولا صوم ولا زكاة ولا حج (ص٧٥).

الفضل والتقوى. وأسمى عبادة هى الثورة ضد الطغيان، وكلمة حق عند سلطان جائر. فالطاغى قد تكبر، والله هو الأكبر[1].

إذا كان ما ترمى إليه الجوانية فى النهاية هو التأكيد على أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان، فإن الدين قد تم تفسيره على نحو مثالى وذلك لأن المثالية دعامة كل ثورة واعية[2]. ولكن إذا ظل الدين كذلك فإن يكون اغترابا مالم يتخارج ويتحول إلى واقع اجتماعى وتفجير طاقته دون تسكينها أو تبخيرها أو تعويضها. إن مهمة جيلنا القضاء على هذا الاغتراب.وإذا كان الإنسان مشغولا بالاعتقاد فى الجوانية فإنه يكون أيضاً مشغولا بالتغيير فى تطوير الجوانية، وإذا كان جوهر الدين هو الإيمان بالله وبالغيب فى الجوانية فإنه لدى جيلنا إيمان بالشعب وبالمصالح العامة. وإذا كانت المثالية الجوانية دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستفيد وكان شعارها "الأمر المعروف والنهى عن المنكر" فإن مهمة جيلنا تحقيق هذا الشعار.

٧- من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الإجتماعية

إن الجوانية أساساً نظرة خلقية للعالم. كما أن المثالية هى تعبير عن هذه النظرية الخلقية على مستوى المعرفة. وقد يكون علم الاخلاق هو أساس المعرفة والوجود على السواء. ولكن الاشكال هل القيم ترجع إلى المعرفة أو إلى الوجود؟ ولما كانت الجوانية نظرة مثالية للعالم فإن القيم فيها ظلت معرفية يضعها العقل الخالص، وليست وجودية تتأسس فى الوجود العام أو الإنسانى.

تبدأ الأخلاق الجوانية بالدفاع عن الأخلاق الإسلامية ودفع الشبهة عنها.فهى ليست أخلاقا مستعارة من اليهودية أو المسيحية لأنها توحد بينهما على نحو أصيل كما أنها لا تعطى الخيار بين القرآن والسيف، فلا إكراه فى الدين. ولا ينقصها الضمير أو الوجدان لأنها أخلاق القلب السليم وأخلاق الفطرة. الأخلاق الإسلامية كأساس التصور الإسلامى للعالم، أخلاق تقوم على العمل والمنفعة والوسط والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهنا تبدو الجوانية نظرة إسلامية وأخلاقا إسلامية. وتكشف عن نفسها باعتبارها تصوراً دينيا للعالم على نحو تقليدى أعنى أفلاطونى أفلوطينى. وهو ما عرفناه فى تراثنا القديم عن الصوفية وعلى رأسهم الغزالى وعند مسكويه فى "تهذيب الأخلاق" وفى كتابتنا للسيرة النبوية ولتواريخ الصحابة. وهو ما يغلب عليه طابع الفخر الإعجاب، والدفاع والتقريظ، وإبراز ما ينبغى أن

---

(١) أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر (١٩٦)، عدل ساعة خير من عبادة سنة (ص ١٤ ص ١٩٦)، إن فضيلة العالم أعظم عند الله أجراً من الثور ينحره الظالم قربانا وزلفى (ص١٢).

(٢) الجوانية ص ٢٥٣ ـ ٢٦٣.

يكون فى حين أن علم الأخلاق يحلل القيم باعتبارها وقائع، ويحللها باعتبارها سلوكا فى مجتمع معين ولحظة تاريخية معينة. وينتهى علم الأخلاق فى النهاية إلى أن يكون فرعا من العلوم الاجتماعية وبالأخص كفرع من علم السياسة باعتباره العلم الاجتماعى الشامل.

وتضع الجوانية أربع مسلمات تقوم عليها الأخلاق الجوانية وهى :

١- كرامة الإنسان. ولكن يظل السؤال الآتى قائما : لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم ؟ لماذا سقط مبحث الإنسان وتم حصاره بين الطبيعات والالهيات ؟ ولما كانت الطبيعات إلهيات مقلوبة ظل تراثنا القديم إلهيا فى محوره، رأسياً فى تصوره. ولكن يبدو أن رائد الجوانية تصور أن حضارتنا قد خرجت عن مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى إبتداء من الإصلاح الدينى إلى النهضة إلى العقلانية إلى التنوير. ونحن مازلنا وراء ذلك بالكثير.

٢- الحرية والشعور بالمسؤولية. فالإنسان حرية، والحرية مسؤولية والتزام، وكأن الجوانية الخلقية تنهل من تراثنا الاعتزالى القديم. ولكن مهمة جيلنا هو تحديد وجهة المسئوولية تجاه الآخر أو الشعب وتجاه الوطن أو التاريخ.

٣- السعى محك الأخلاق. فالانسان حر ومسئول وعامل. وهو ما يتضح فى القرآن من تركيز على الجهاد والعمل، وكأن الجوانية الأخلاقية أخلاق تحقيق ومجاهدة. ومهمة جيلنا هى تحديد مسار السعى وطريق الاجتهاد للمصلحة الخاصة أم للصالح العام، للأنا أم للآخر؟ فكلنا نسعى ولكن تختلف السبل.

٤- حسن النية واستقامة الضمير. فلا شك أن العمل مرهون بالنية، والجهد مرهون بالقصد والهدف. ومهمة جيلنا تحديد مقصد الهدف، وغاية النية، ومحل التوجه ووجهته[1].

فالمسلمات التى تقوم عليها الأخلاق الجوانية هى مجرد مسلمات صورية فى حاجة إلى مضمون اجتماعى من متطلبات عصرنا.

وتعطى الجوانية تطبيقات أكثر للأخلاق الجوانية من حياة الرسول . جوهرها الإيمان والإخلاص والإحسان والإيثار. وأساسها الاعتقاد بكرامة الإنسان وحريته وإرادته. وهى أخلاق دينية تقوم على الوعظ والإرشاد أكثر من كونها علما

(١) الجوانية، القيم الإنسانية فى دعوة الرسول، ص ١٨٧ ـ ١٩٩

للأخلاق[1] . كما تعطى تطبيقات لها فى فروسية الإمام . وتظهر الجوانية الأخلاقية فى خمس سمات[2] :

١- أخلاق الفروسية. فالجوانية الأخلاقية تقوم على شهامة النفس وعلى فروسية الروح أو روح الفروسية وهى روح الجدة ومناصرة الضعيف والدفاع عن المظلوم. ولكنها تظل أخلاقا فردية وتكون مهمتنا تحويلها إلى فروسية الشعوب التى تأبى الضيم والاحتلال والتى ترفض الظلم والطغيان.

٢- الضمير أو رصيد النفس. وهنا تبدو الرواقية من أنصار الضمير وجودا وعدما.

٣- التزام الحد الوسط. فالأخلاق الجوانية أخلاق اتزان واعتدال وهو مالا تعطيه الحياة دائما التى تتطلب أحيانا الحدة والتطرف والمغالاة. فكيف يكون هناك حد أوسط بين العدل والظلم، بين الحرية والطغيان بين الحق والباطل ؟

٤- بصر العين وبصر القلب. فالجوانية نظرية حدسية فى المعرفة والأخلاق . ولكن هل يمكن للرؤية الباطنية الاكتفاء بذاتها والاستغناء عن الرؤية الخارجية؟

٥- الوعى المستنير. فالجوانية تهدف إلى خلق الوعى المستنير وتقوم عليه. ولكن لما كان كل وعى هو وعى بشئ فإن الوعى المستنير هو وعى إجتماعى بالضرورة.

والأخلاق الصوفية هى نموذج الأخلاق الجوانية ولكن على افتراض وجود ما يسمى بالصوفية الصحيحة . فإن التصوف بقيمه السلبية من صبر ورضا وتوكل وقناعة وهى ما يسمى بالمقامات أو بأحواله النفسية من صحو وسكر، وحضور وغيبة، وفقد ووجد، يتنافى مع القيم الإيجابية من عمل وجهاد ومثابرة ونضال ومقاومة . كما يتنافى مع تحليل العقل واستدلالاته. كما أنه يوقع فى وهم الاتحاد بين الواقع والمثال عن طريق الخيال دون أن يتحقق هذا الاتحاد بالفعل. لقد هدم الغزالى العقل ودعا إلى القلب. وهدم الشرع ودعا إلى التجرد. ونحن فى حياتنا فى أشد حاجة إلى العقل وإلى النظام. وكيف نقيم نظاما على الغيبى فى حياتنا ونحن نعانى أشد ما نعانى من سيطرة الوهم والخرافة والأساطير ونترك أنفسنا فريسة الجن والشياطين ؟ صحيح أن أساس العمل هو النية والاخلاص، ولكن النية لا تكفى دون مضمون. وصحيح أن الحقوق هى الحقوق الإنسانية الجوانية ولكن مجرد اتباعها دون الحصول عليها هو تأكيد لمبدأ، وليس ممارسة لواقع. أما طريق الحب

---

(١) نفس المصدر ص ٢١٧ ـ ٢٢١ وكان يجب أن يأتى هذا الجزء قبل الامام والصوفية والغزالى.

(٢) فروسية الامام من جوانية الإسلام، نفس المصدر ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨.

الصوفى فإنه يلغى الفوارق بين الطبقات، ويمحو الفرق بين المستويات . وبالتالى تتوقف الحركة الاجتماعية التى تقوم على إثبات التفاوت فى مراتب الوجود. وهذا هو الفرق بين التصور الصوفى للعالم والتصور الشرعى له[1].

مع أن الجوانية تهدف إلى إحداث ثورة إلا أنها ظلت فلسفة ثورة روحية مجتثة الجذور عن واقعها الاجتماعى. فكما غاب التمثيل العقلى غاب أيضاً التحليل الاجتماعى. فالجوانية صورة لتراثنا الصوفى ولأخلاق الضمير أكثر منها صورة لواقعنا الاجتماعى الحالى وقضايانا المصيرية. فى حين أن الغالب على جيلنا هو غرقنا إلى الأذنين فى قضايا البلاد المصيرية وعلى رأسها الاحتلال والتخلف وعدم تجنيد الجماهير. لقد نبتت الجوانية من الدين والأخلاق ولم تنبت من معاناة الواقع الاجتماعى. فكانت أقرب إلى مذهب التقوى أو القنوط منها إلى الثورة الاجتماعية. وكانت أقرب إلى التنوير الألمانى منها إلى التنوير الفرنسى[2].

إن نشأة الجوانية فى الريف المصرى أعطتها بساطة الريف، وبداهة الفلاح وفطرة الأمى. ولكنها لم تكشف عن مآسى الفلاح وفقره وضنكه وجهله ومرضه واستغلاله واستكانته وقدريته وسلبيته. لقد استطاعت الجوانية رؤية الجوانب المشرقة فى ريفنا. ولكنها لم تدرك جوانبه المظلمة ، مما يدل على أن فلسفة التفاؤل المطلق، وفلسفة المثل العليا قد لا ترى العالم إلا من منظورها الخاص، وبالتالى تفسح المجال لفلسفات الفقر ولأيديولوجيات التغير الاجتماعى[3].

٨- من السياسة الأخلاقية إلى علم السياسة

وللجوانية ، كما هو الحال فى كل مذهب فلسفى، تطبيقات فى السياسة، سواء على المستوى العربى أو على المستوى الدولى[4]. فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية. وهى رسالة مثالية مؤمنة ثقافية جغرافية تقوم على كتاب مقدس. وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة، وما يقوله ديجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك. فكل أمة لها رسالة مثالية، وكل أمة تؤمن بشئ، وترعى الثقافة، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمى، وتقوم على كتاب مقدس، بالرغم مما بين الأمم الأخرى من تفاوت فى درجة العنصرية والأنانية والشعوبية.

---

(١) الجوانية فى أخلاق الصوفية ص ٢٠٩ ـ ٢١٣ وأيضا: الجوانية الأخلاقية عند الغزالى ص ٢١٢ ـ ٢١٦، ص ٢٧٥ ـ ٢٩٢.

(٢) انظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) انظر مقالنا : الفلاح فى الأمثال العامية، قضايا معاصرة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ جـ ١ ص ٢٦٩ ـ ٢٨٠.

(٤) الباب الأخير : فى رسالة الأمة العربية ص ٢٢٥ ـ ٢٦٣.

ويتحدد مضمون الرسالة أولا برعاية الكرامة الإنسانية، ونشر الروحية، وتدعيم الاشتراكية الديمقراطية التعاونية، وتأسيس الجامعة الإنسانية الشاملة. وهو أيضا ما يمكن أن تقوله كل أمة على نفسها مادام الأمر لا يتجاوز وصف ما ينبغي أن يكون دون ما هو كائن. وتتحدد ثانيا بأنها رسالة الحق، فهى مثالية قولا وعملا. تقوم على التواصى بالحق الماثل فى الأخلاق والأدب والطبع العربى. وما من أمة إلا وتقول على نفسها كذلك حتى تقوم على العنصرية أو النازية أو الاستعمار. وتتحدد ثالثا بأنها رسالة الخير المستمدة من هدى القرآن والحديث، وإصلاح الجوانى قبل البرانى، وتأسيس الأخلاق الإنسانية المفتوحة. وهى رسالة كل أمة تلقت وحيا أو تستمد ثقافتها من تراث دينى تناولته يد الإصلاح والتنوير. وهى رابعا رسالة الاسلام التى تقوم على اللغة والدين. وكل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابى ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد.

فهذا هو ما يقوله فشته عن المانيا، وديجول عن فرنسا، ومازينى عن إيطاليا، ونكروما عن أفريقيا، وكونفوشيوس عن الصين، وبوذا عن الهند. وهى رسالة رائعة. ولكن أين قياس الواقع من هذا المثال ؟ لا تختلف الأمم فيما بينها على المثال ولكنها تتناحر وتتطاحن وتتقاتل على واقع بعيد عن المثال، لا يمكن معرفته إلا من خلال علم السياسة. وما أسهل من تحديد الرسالات المثالية وما أصعب من تحقيقها بالفعل، ويظل السؤال قائما وهو: من الذى سيربط الجرس فى رقبة القط؟

والجوانية هى روح الاشتراكية العربية . والاشتراكية العربية تعبير عن المثالية فى المجتمع فى مقابل الواقعية فيه. وهنا تبدو الجوانية وكأنها تأصيل للاشتراكية العربية وتنظير لها على ما يفعل مفكرو الساسة ومبررو النظام. وتتمثل روح الاشتراكية فى عشرة مبادئ : حق كل إنسان فى السعادة، الغير هو نحن، تكافؤ الفرص، القضاء على الامتيازات، محو الطبقية، رفض سيطرة الحزب الواحد، الاشتراك والمشاركة، توزيع الدخل، الحرية، تطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة أى مع العلم والدين والتاريخ. وهى مبادئ صورية فى حاجة إلى مضمون، مبادئ خلقية فى حاجة إلى أوضاع سياسية تتحقق فيها. فحق كل إنسان فى السعادة لا جدال فيه، ولكن ما مقياس السعادة؟ وما تعريفها ؟ وهل هى واحدة أم تختلف باختلاف الأفراد والطبقات والمجتمعات ؟ والغير هو نحن، هذا صحيح.. ولكن ماذا تعنى نحن؟ هل نحن الطبقة أم نحن الصفوة أم نحن جماهير الشعب؟ وتكافؤ الفرص أيضاً لامراء فيه . ولكن هل نقطة البداية متكافئة؟ ألا يستلزم ذلك إلغاء الطبقة والوراثة ؟ القضاء على الامتيازات ضرورى ولكن لابد من تحديد كاف لها حتى لا يتنصل البعض منها ويعتبرها حقوقا. ومحو الطبقية ضرورى

أيضاً ولكن لابد من معرفة ماهى حدود الطبقية المسموح بها فى مجتمع مثل المجتمع المصرى حيث متوسط الدخل السنوى للفرد الواحد حوالى ثلاثمائة وخمسين دولاراً سنوياً؟[١]. ورفض سيطرة الحزب الواحد هو أساس الديمقراطية، ولكن ماذا إذا كان حزب الجماهير الكادحة؟ والاشتراك والمشاركة أساس الحياة الاجتماعية ولا شك، ولكن طريقة المشاركة هى الأهم : فى الربح أم فى رأس المال أم فى العمل والجهد؟ وتوزيع الدخل حتمى، ولكن ما المقياس ؟ وما هو الفرق بين الحد الأعلى والحد الأدنى؟ والحرية مطلب الجميع، ولكن ما حدودها فى نظام معين وموقف تاريخى محدد؟ وتطابق الاشتراكية مع الروح والعقل والطبيعة بديهى، ولكن ألا يستغل ذلك لرفض الاشتراكية العلمية بناء على حكم مسبق بأنها اشتراكية مستوردة معارضة للروح والعقل والطبيعة كما يحدث فى هذه الأيام؟ إن الاشتراكية فى النهاية ليست موضوع تأملات أخلاقية بل هى موضوع علم السياسة. وليست عالما من التمنيات بل هى نظام اجتماعى ممكن لشعب معين فى ظرف معين.

ويبدو أن هذا المجتمع الاشتراكى المنشود يكون للمثقفين فيه الدور الأول. والمثقفون هم الصفوة الذين تقوم الجامعات بتربيتهم وتثقيفهم وإعدادهم لهذا الدور القيادى فى المجتمع الفاضل. فالمثقف يتألق فيه نور العقل، وهو القدوة الحسنة، وهو الذى تزكى شعوره بالمثل الأعلى، وهو الذى يوقظ أمته. ولكن هل المثقفون هم حقا قادة شعوبهم ؟ ألا ينتسب المثقفون إلى الطبقة المتوسطة التى تقود النضال القومى ولكن لحسابهم ولمكاسب طبقتهم؟ ألا ينتسب المثقفون إلى البرجوازية الصغيرة وإلى تطلعاتها ؟ ألا تقدر الجماهير إفراز قادتها من قواعدها ؟ إن الصفوة المختارة تربيها الجامعات التى كثرت كما وقلت كيفا والتى ضاعت منها تقاليدها وامحت شخصيتها المعنوية وقضى على استقلالها الإدارى والفكرى. فكيف بالجامعات وهى على هذا الحال تكون قادرة على إفراز الصفوة المختارة ؟ وهل دور الجامعة فى البلاد النامية هو تكوين الصفوة المختارة وتقدم المعارف أم قيادة الجماهير والقيام بعملية التنوير وصياغة الثقافة الوطنية من أجل تأسيس الأيديولوجية الشعبية ؟[٢]. لقد حاولت السلطة الفصل بين الدور العلمى والدور الوطنى للجامعة حتى يخلو لها الجو السياسى تفعل فيه ما تشاء[٣].

---

(١) كان هذا هو مستوى الدخل القومى للفرد فى ذلك الوقت

(٢) انظر مقالنا : رسالة الفكر فى قضايا معاصرة جـ ١ ص ٣ ـ ١٦ وأيضاً "دور المثقف فى البلاد النامية"" ص ١٧ ـ ٤١.

(٣) انظر : مقالنا "رسالة الجامعة"، نفس المصدر ٢٠٨ ـ ٢٣١؛" الطلبة والمشاركة فى العمل الوطنى"، ص ٢٢٣ ، "برنامج شباب وأعضاء هيئة التدريس" ص ٢٣٢ ـ ٢٣٦. "وإذن فليس من حق السلطات الحاكمة أن تتدخل فى التعليم الجامعى فى ناحيتيه العلمية أو الفنية، لا يحق لها أن تعهد إلى أستاذ الجامعة تعليم بعض المبادئ المعينة دون بعضها الآخر أو أن تجعل منه داعية إلى مذهب بعينه=

إن النظرة الخلقية للسياسة نظرة مثالية تخاطب وجدان العلماء أو وجدان الساسة. ولم تفلح حتى الآن فى إيقاف أخطار القنبلة الذرية. ولكن مهمة جيلنا هو الانتقال من النظرة الخلقية للعلم إلى النظام السياسى الذى يعيش فيه العلم. وبالتالى فالنظام السياسى القائم على السلام والرافض للحرب والعدوان هو الذى يرشد العلم ويستعمله للصالح العام[1].

إن عدم معارضة للجوانية للعلم، أعنى العلم الطبيعى، متعارض مع نظريتها فى المعرفة القائمة على الحدس الصوفى اللهم إلا إذا كان المقصود علم الأخلاق. وحتى فى هذه الحالة فعلم الأخلاق هو فرع من العلوم الاجتماعية وليس علماً مستقلا. كما تتعارض مع إسقاط الواقع من الحساب واعتبار الشعور موضوعاً للعلم. وعلى أحسن الأحوال تفترض الجوانية ثنائية العلم : العلم الإنسانى الذى تكون الجوانية نظريته، والعلم الطبيعى الذى يتناول الموضوعات الحسية والذى تكون الاتجاهات الشكلية والعدمية والوضعية والهدامة نظريتة! فالعلم علمان. وهى الثنائية التقليدية التى حاول العلماء تجاوزها الآن والتى لا أساس لها فى تراثنا القديم الذى جعل العلم علما واحدا على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود.

إن تأكيد الجوانية على وحدة الدين والعلم لهى قضية شعبية تظهر فى عصور التخلف. فالمنهج واحد هو المنهج العلمى، والموضوع واحد وهو الواقع العريض سواء تناول الدين أو العلم أو الفلسفة أو الفن[2]. وهذه الوحدة هى رسالة جيلنا.

٩- من النقد الاجتماعى إلى الثورة الوطنية

إن الجوانية تحتوى في ذاتها على إمكانية الانتقال من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى وذلك لأنها "أصول عقيدة وفلسفة ثورة". فهى تضم معا أصول النظر ومناهج العمل أو كما يقول القدماء هي علم الأصول؛ أصول الدين وأصول الفقه. ولكن ظلت الجوانية تقوم أكثر على محورها الأول أعنى تأسيس النظر وتأصيل العقيدة دون بيان مناهج التحقيق ووسائل التطبيق. لذلك ظلت داخل الوعى الفردى ولم تنتقل بعد إلى الوعى الاجتماعى. فى حين أن الذاتية عند إقبال، وهو أحد رواد الجوانية، تشمل هذين الجانبين: الذاتية الفردية، وهو الإنسان والذاتية

=أو مبشرا لعقيدة مفروضة بل ينبغى أن تترك التعليم الجامعى مفتوحا لجميع التيارات الفكرية والشعورية مستقبلا لجميع المطامح البعيدة الصادرة عن الأمة بحيث يكون معبرا عن هموم عصرنا وشكوكه وآماله وأحلامة تعبيرا بعيدا عن أهواء الساعة ومنازعات السياسة ومعارك الصحافة وصخب الشارع"، نحو جامعات أفضل ص ٢٤.

(١) هل العلم صديق للإنسان ؟ الجوانية ص ٥٦ - ٥٩.

(٢) نفس المصدر ص ١١٠.

الجماعية، وهى الأمة. ولقد كان الوعى الفردى أهم ما يشغل الرواد الأوائل للجوانية، "لئن يهدى الله إليك رجلا واحدا خير لك من الدنيا وما فيها". وقد آن الأوان لجيلنا أن ينقلها من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى بعد أن ظهرت المشكلة الاجتماعية فى أعتى صورها فى التفاوت بين الفقراء والأغنياء، وفى مشاكل الفقر والثراء.

وإذا كانت الجوانية نظام إمكانيات فإنها يمكن أن تصبح بعد تطويرها مناهج للتحقيق. فالإمكانية مشروع بل هو إمكان قد تحقق فى إحدى مستوياته. ويتحرك ويتطور كى يحقق مستوى آخر. إن الواقع، فى مقابل الممكن، لا يعنى التسليم بالأمر الواقع ورفض كل إمكانية بل يعنى إمكانية قد تحققت فى إحدى درجاتها من أجل تحقيق درجات أخرى[1].

وإذا كانت الجوانية نداء للشباب لحماسته وإقدامه فإن مهمة جيلنا تحويل هذا النداء إلى تنظيم فعلى يجتمع فيه الشباب لممارسة دوره فى عملية التغيير الاجتماعى. فلا يكفى توجيه نداء للشباب : "أيها الشبان، قدروا شبابكم وانتفعوا به "بل تكوين خلايا يتربى بداخلها الشباب وتأسيس حزب يقوم الشباب من خلاله بدورهم.

يمكن للجوانية أن تتحول إلى فلسفة ثورة خاصة، وأنها تفسر البيت المشهور بشكسبير على لسان هاملت تفسيرا ثوريا" أنكون أم لا نكون" على أنه "أسكت أم أثور" . ويمكن لجيلنا أن يسير على هذا العنوان: طغيان أم حرية ؟ إحتلال أم استقلال؟ تخلف أم تقدم[2]؟

وإذا كانت الجوانية تشمل مرحلتين : مرحلة الاحتجاج ومرحلة البناء فإن مهمة جيلنا تطوير الاحتجاج إلى نقد إجتماعى شامل لمظاهر التخلف فى حياتنا ثم بناء الثقافة الوطنية والأيديولوجية الثورية التى بإمكانها القضاء على مظهر التخلف وتحقيق التقدم. وإن ما عرف به أستاذنا "بفتح الأقواس" إن هو إلا توجيه الجوانية للنقد الاجتماعى، وأن هذه الأقواس المفتوحة ليست خارج الموضوع بل هى فى صميم الموضوع، وهى ما تبقى فى الوعى حتى لو نسينا الموضوع ذاته. فتطبيقات الجوانية على مصر تخاطب وجداننا وتدفعنا إلى الحركة أكثر مما فى الجوانية كنظرية. الجوانية إذن قادرة على أن تتحول إلى نقد اجتماعى لواقعنا المعاصر. وإن مهمة جيلنا الآن هو جعل هذه الأقواس المفتوحة الهدف النهائى لرسالة الفكر. إن باستطاعة الجوانية أن تتحول من مجرد نقد اجتماعى ساخر إلى ثورة وطنية

---

(١) الجوانية ص ٢٢ : ٢٤.

(٢) نفس المصدر ص ٨٣.

شاملة فى الفكر والواقع، فى الثقافة والمجتمع. فإذا كان الاستعمار الثقافى أخطر من الاستعمار السياسى فإن مهمة الجوانية إذن هى نقد لمظاهر الاستعمار الثقافى فى البلاد، ونقد التبعية للغرب وللتقليد له، وللتفكير بمفاهيمه وتصوراته[١]. وإذا كانت الجوانية ترى أن الإصلاح يبدأ بالتعليم والتثقيف أى الإصلاح على نمط التنوير الأوربى، وهو أيضا ما دعت إليه الليبرالية المصرية منذ أوائل هذا القرن، فإن مهمة جيلنا هو إحداث تغيير فى النظم الاجتماعية والسياسية يوازى التعليم والتثقيف وإلا ضاع أثر التعليم إلا عند القلة القليلة من القديسين والشهداء.[٢]

إن الحديث عن تداخل العلاقات الاجتماعية فى حياتنا، وانقطاع اليوم بزيارات ثقيلة مفاجئة من غير موعد وكأن حياة الإنسان مجرد مصب لما يحدث فى علاقاتنا الاجتماعية هو راجع أساسا لعدم إحساسنا بالزمن وبقيمة الوقت وبقصر العمر، ولعدم ارتباطنا فيما بيننا بقضية أو بهدف قومى تمحى أمامه كل التراهات[٣].

أن تحليل الكبت والحرمان فى حياتنا المعاصرة لناتج عن وجود ثلاث محرمات فى حياتنا : الله والسلطة والجنس حتى ضاعت الطبيعية فى علاقة الرجل بالمرأة ، والحاكم بالمحكوم والخالق بالمخلوق. وغلب عليها الزلفى والنفاق أو الخوف والجبن أو التملق والمداهنة[٤].

أن نقد الألقاب فى حياتنا المعاصرة هو رفض لكل مظاهر التسلط فيها، وتعبير عن الديمقراطية. فقد نشأت الألقاب فى عصور التخلف والانحطاط بعد تأليه الأمراء والحكام. فى حين أن الرسول كان يدعو نفسه محمد بن عبد الله، وينعت القياصرة بأسمائهم "من محمد بن عبد الله نبى الله إلى كسرى بن هرمز ملك الفرس"[٥].

ويتعدى النقد الاجتماعى إلى النقد السياسى، نقد أوضاع الفقر والغنى وامتيازات الأقليات. فتبديد الأغنياء للدخل القومى بتهريبه إلى الخارج عن طريق السياحة وإيداع الودائع فى البنوك الخارجية هو نهب للدخل القومى[٦]. ووجود

---

(١) الجوانية ص ٣٧، ص ٣٨.

(٢) نفس المصدر ص ٨١.

(٣) نفس المصدر ص ٨٧.

(٤) نفس المصدر ص ٨٦.

(٥) نفس المصدر ص ١٠٤.

(٦) نفس المصدر ص ٩٢" ويتبين لنا عندئذ أن مشكلة الفقر فى مصر مثلا مردها فى رأى إسماعيل صدقى باشا إلى قلة الإنتاج وضآلة الثروة وازدحام السكان فى أكثر القرى المصرية ازدحاما شديدا مروعا=

أغنياء وفقراء فى نفس الأمة، وإقامة سياسة للأجور تركزعلى الوضع الطبقى فى البلاد، وغياب المجتمع المترابط كل ذلك يجعل الجوانية قادرة على نقد النظام السياسى والاقتصادى للبلاد، وعلى أن تكون سياسة وطنية بإمكانها إذكاء الروح القومية التى تقتضى رفض الامتيازات الأجنبية وعدم مساواة المواطنين من الأجانب فى الحقوق والواجبات ومثولهم أمام نفس القضاء[١]. كما تنقد الجوانية كل النظم الفاشية لأنها نظم ديكتاتورية. فالجوانية تأكيد للحرية الفردية والديموقراطية السياسية[٢] . ولا تنسى الجوانية تعمير البلاد وتوجيه الجهود نحوه فإن تعمير البلاد لأفضل بكثير من السعى وراء المناصب الوزارية. ومن يشق قناة، ويبنى جسرا أو يفلح أرضا لهو خير للبلاد ممن يدير الأمر من على مكتبه وكأن الصين هى خير بلد تتحقق فيه الجوانية[٣].

إن الاشارات القليلة إلى الثورة المعاصرة لا تبين أن الجوانية قد استطاعت أن تصبح أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة. فارتباط الجوانية بتراثنا الصوفى فى الماضى، واعدادنا نحو حياة الوعى فى المستقبل لا تكفى لأن تصبح فلسفة ثورة. وتركيزها على المثل الأعلى باعتباره القوة المحركة للتاريخ، وعلى العلل الغائية أقرب إلى التربية الوطنية والإعداد القومى للشعوب كما فعل الأفغانى وإقبال وفشته. بل إنه ليخشى أن تكون الجوانية قد وقعت فى الارتباط العرضى بالثورة المصرية ومحاولة تقريظها. ونحن نعلم أن الثورة المصرية فى بدايتها وعلى طول مسارها لم تكن تهدف بأية حال إلى إقامة فلسفة فى الوعى أو إذكاء للضمير. إن هذا الربط الهامشى للجوانية بالثورة المصرية قد يكون مضاداً لأصول العقيدة الجوانية ذاتها ولفلسفة ثورتها. إن الاستشهاد بالمثالية الثورية فى الثورة المصرية لهو اكتفاء بمستوى القول وإعلان النوايا وإطلاق الشعارات دون الاقتراب من مستوى التحقيق مع أن الجوانية فلسفة الإمكانيات المتحققة ومثالية العمل[٤] . بل تصبح أقوال مفجر الثورة المصرية شعاراً لدى رائد الجوانية[٥].

=لا مثيل له فى أى بلد من بلدان العالمين. ويتضح لنا أخيرا أن حل تلك المشكلة يتطلب استصلاح الأراضى وإنشاء المدن والإكثار من الصناعات وزيادة الإنتاج والثروات".

(١) نفس المصدر ص ٩٩،١٠٧.

(٢) نفس المصدر ص ١٠٩ وأيضا ص ١٠، ص٢٣.

(٣) نفس المصدر ص ٩٣.

(٤) نفس المصدر ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٥) هو قول الرئيس جمال عبد الناصر "إن نصف الطريق مرهون بما يقوم به أصحاب الفكر فى شرح مفاهيم الثورة ومفاهيم المجتمع الذى نحن بصدد بنائه" ص ٢٤٠ ونذكر ونحن طلاب أننا قد عبنا على أستاذنا تبرعه بثمن مائتى نسخة من "مشروع السلام الدائم" لجهود الثورة بعد أزمة مارس ١٩٥٤ وببيان نشره فى الصحف يشكر جهود الثورة المصرية فى الداخل والخارج. وقصصنا البيان=

إن تأصيل الجوانية وتحويلها إلى أيديولوجية الثورة العربية المعاصرة يتم بالرجوع إلى ثقافة الشعب وتراثه وأمثاله وإعادة بناء ذلك كله طبقاً لواقعه ومقتضيات عصره ومتطلبات حياته.

١٠- من عالمية الثقافة إلى التمايز الحضارى

ويبدو أن الجوانية هى مشروع الإنسانية كلها، ومبغى الحضارات على شتى أنواعها. وهذا صحيح من حيث أنها تمثل تقدما فى كل حضارة تمر بمرحلة الصور والأشكال وضياع الجوهر والمضمون. ولكن الأشكال هو تفاوت الحضارات فى المرحلة التاريخية التى تمر بها كل منها. فكل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومسارا، ومتمايزة عن غيرها، وتختلف عنها فى لحظتها التاريخية. فعالمية الثقافة إدعاء روجه الغرب لنشر ثقافته خارج حدوده "وتغريب" كل الشعوب بما فيها شعوبنا . وهو ما سماه معاصرونا "الاستغراب" أى سيطرة الغرب بمفاهيمه ومدارسه ولغته على ثقافتنا ورؤيتنا لتراثنا، وإحساس منا بالنقص تجاه الغير، وادعاء الحداثة والمعاصرة.

إن موقف الجوانية الحضارى يظهر فيه هذا اللبس بين عالمية الثقافة ونوعية الحضارة. وكان من جراء ذلك أن تناثرت المراجع والإشارات من إنجلز والغزالى فى نفس الوقت مادامت كلها ساعات بين الكتب للبحث عما تريده الجوانية وترك ما لا تريده. يُستعمل إنجلز لنفس المذاهب دون استعماله لنقد المثالية، والجوانية إحدى صورها. ويتم استعمال المؤلفين مرة شرقا ومرة غربا حسب الهوى، بعد إخراجه من موقفه الحضارى أو موقعه التاريخى.

يتداخل التراثان الإسلامى والغربى فى حين أن كلا منهما يمثل حضارة متمايزة لها بناؤها ومسارها. فتراثنا القديم ليس من فلسفة العصر الوسيط لأنه يمثل عصرنا الذهبى الأول، وهو وسيط بالنسبة للغربيين، وكلاسيكى بالنسبة لنا. والدعوى بأن حضارة القديم إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocntrique ولم تغير محورها بعد كى تتمركز حول الانسان Anthropocentrique[1]. كان يمكن للجوانية أن تطور

=ولصقناه على السبورة وبروزناه وكتبنا تحته الآية القرآنية ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾ أنظر أيضا أهمية الفلسفة فى الثورة المصرية فى فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر. فى ديكارت ص ١٥ - ٢٦ وفى Lights الفصل الأخير "الأيديولوجية العربية المعاصرة" ص ١٨٣ - ١٩٠.

(١) Lights on,. P 13 - 25.

تراثنا القديم وهو مازال يحيا فينا وبوجه سلوكنا . ولكن عدم الاختيار بين تياراته جعلها هائمة إلا من استقرارها أحيانا على التراث الصوفى[1].

أ – موقفنا من التراث القديم

فبالنسبة لتراثنا القديم تركت الجوانية كثيرا من مظاهر الإبداع فيه دون البحث عن دلالته من أنه يجيب على أسئلة كثيرة فى عقليتنا المعاصرة. فنشر "إحصاء العلوم" للفارابى يشير إلى أن بداية العلم فى تراثنا هو علم اللسان على ما يقول علم اللغة العام الآن [2] . كما يبين أن العلم الطبيعى والعلم الإلهى علم واحد وأن دراسة الطبيعة ودراسة الله هى نفس الدراسة على غير ما هو حادث فى حياتنا الآن بالتفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. كما يبين أن علم الكلام وعلم الفقه والعلم المدنى علم واحد أى أن أصول النظر التى يضعها علم الكلام وأصول العمل التى يضعها علم الفقه كلاهما علم واحد هو العلم المدنى علم السياسة والاقتصاد بلغتنا المعاصرة. كما أن" تلخيص ما بعد الطبيعة "لابن رشد كان يمكن أن يبين كيف استطاع فلاسفتنا القدامى تمثل تراث الغير وإعادة صياغته والتعبير من خلاله عن تصورهم الخاص للعالم دون تبعية أو تقليد[3]. وكان يمكن إيجاد دلالة أكثر على محاولة الفارابى الجمع بين رأيى الحكمين وكيف أنه استطاع أن يعبر عن التصور الإسلامى المتكامل الذى يجمع بين المثال والواقع، وبين الصورى والمادى، وبين العقلى والحسى من خلال تراث الغير . فمحاولة الفارابى تأليف غير مباشر فى صورة شرح التراث اليونانى. كما كان يمكن تحليل آراء أهل المدينة الفاضلة وبيان خطورتها على حياتنا المعاصرة وذلك بتأليهها الملك النبى الفيلسوف أكمل البشر، وتأسيسه للتصور الهرمى للعالم وللمجتمع الطبقى. كان يمكن أخذ موقف بالنسبة لنظرية الفيض أو الصدور عند ابن سينا وبيان خطرها على العقل وعلى الوجود وعلى الأخلاق وعلى السياسة. فهى نظرية إشراقية فى المعرفة تقوم على مراتب الوجود، وعلى أولوية الفضائل النظرية على العلمية، وعلى شرعية المجتمع الطبقى وحكم الفرد المطلق. كما كان يمكن إبراز مواطن الأصالة فى تراثنا وتطويرها مثل نظريات ابن رشد فى قدم المادة والتطور والكمون والقول بإله لا ذات له ولا يعلم الجزئيات، والقول بعقل كلى لا شخصى

---

(١) يقول مثلا "ان فلاسفة العرب قريبون منا، وما يزالون يحيون فينا، ولن نتخلص من تاريخنا مهما أنكرناه، كما لا يستطيع الإنسان أن ينخلع عن حياته السابقة مهما حاول أن ينسى ماضيه"، شخصيات ... ص٥١.

(٢)الفارابى: إحصاء العلوم،دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٩

(٣) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة،مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٨

وبفناء النفس الفردية[1]. كان يمكن البداية من توحيد القدماء بين الفلسفة والدين والدفاع عن اتفاق الحكمة والشريعة، والعقل والنقل حتى نقضى على مظاهر الغيب والخرافة فى حياتنا المعاصرة. ولكن الاضطراب فى فهم تراثنا القديم والتذبذب بين الغزالى وابن رشد وعدم إعطاء الأولوية على أحد الجوانب فى تراثنا القديم، وهو ما نحن فى حاجة إليه، جعل الجوانية قاصرة عن أن تكون نظرية فى التاريخ.

وقد إستطاعت الجوانية فى تعاملها مع تراثنا القديم أن تبين أثره فى الحضارة الغربية، وهى حقيقة تاريخية يذكرها المستشرقون على نحو تاريخى وتذكرها الجوانية على نحو قومى إعتزازا بعظمة الأجداد. فالدعوة إلى البحث عن أثر الحضارة الإسلامية فى النهضة الأوربية لها ما يبررها من التاريخ مثل أثر الغزالى على المفكرين اليهود والمسيحيين الأسبان. فقد درس الراهب رامون مارنى آثار العرب، واقتبس آراء الغزالى. كذلك درس البرتوس ماجنوس آراء الغزالى. كما درس ابن رشد، وسيطرت آراؤه على جامعات أوربا عامة وإيطاليا خاصة وفى مقدمتها جامعة بادو[2]. إن بيان أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى موضوع نحب أن نتحدث فيه ونحن فى الغرب تأكيداً لذاتيتنا وبناء على طلب حضارة تقوم على الشعوبية.[3]

وقد استعملت الجوانية التراث الغربى لإبراز ما يماثله فى حركاتنا الإصلاحية الحديثة أو فى تراثنا القديم دون أن تقول صراحة إننا سباقون على الغرب فى اكتشاف فلسفاته ولو أن ذلك مفهوم ضمنيا. فما أفرحنا عندما نرى فى محمد عبده برجسون وحدسه وحريته الداخلية ودينه الصوفى وجهده الميتافيزيقى وتعريفه لمقياس الفلسفة بتعدد الأفكار وبساطة مبدئها. أو نرى فيه برجماتية شيلر ونزعته الإنسانية أو روح الدقة عند بسكال أو بساطة ديكارت وأفكاره الواضحة المتميزة أو تربية سبنسر أو مناقشات لوثر وكالفن عن القدرية والجبر والاختيار أو الحرية عند اسبينوزا أو التاريخ عند بوسويه أو الفطرةالخيرة عند روسو أو الإخلاقية عند كانط أو الجدل عند هيجل. وما أسعدنا بثقافتنا الغربية عندما نُرجع حركاتنا الاصلاحية إلى قواميس الفلسفة الغربية ودراساتها ومنطقها وعلومها وحضارتها.

---

(١) شخصيات ومذاهب فلسفية ص،الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩

(٢) الجوانية ص ١٠٢.

(٣) المحاضرة الثالثة تركز على أثر إحصاء العلوم للفارابى والشفاء لابن سينا. وأيضاً آثار الفلسفة الإسلامية فى الفلسفتين المسيحية واليهودية فى "شخصيات ومذاهب فلسفية" Lights on..: P.47 - 65، وأيضاً أثر ابن سينا فى الغرب فى "محاولات فلسفية" ص ١٥٩ ـ ١٦٩ وبين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت، نفس المصدر ص ١٧٠ ـ ١٨١.

ب- موقفنا من التراث الغربى

وكما لم تحسن الجوانية الاختيار فى تراثنا القديم وظلت متذبذبة بين الغزالى وابن رشد فإنها أيضاً لم تحسن الاختيار فى تعاملها مع الحضارة الغربية . فأثارت مشاكله وهى ليست مشاكلنا مثل مخاطر العلم والمادية والشك والعدمية والإلحاد مع أن كل هذه المسائل لا تتمثل خطراً فى حياتنا . وروجت للمثالية الغربية إبتداء من ديكارت وكانط ثم لفلسفات الشعور مثل برجسون وللنزعات العملية الإنسانية مثل شيلر. وبالرغم مما تستطيع المثالية أن تقدمه لنا فيما يتعلق بتفسيرنا العقلانى للدين، وهو ما كان موجودا قديما عند المعتزلة، إلا أن الهجوم على المادية والوضعية لا يعبر عن موقفنا الحضارى. فنحن فى حاجة إلى إعطاء المادة أكبر قدر ممكن من الاعتبار والاستقلال. فما زلنا نراها روحا أو من فعل الروح، كما أننا فى حاجة إلى الوضعية حتى تخفف من حدة عقليتنا الإنشائية وفكرنا الخطابى[1]. إن الاعجاب بالمثالية الغربية يصل إلى حد إغفال سلبياتها تماما سواء فى المعرفة أو فى الوجود أو فى الأخلاق أو فى السياسة[2]. فقد تسببت ثنائية النفس والبدن عند ديكارت فى ضياع وحدة الوعى الأوربى فيما بعد، وانفصامه بين المثالية والواقع، بين الصورية والتجريبية، بين العقلانية والحسية ودون أن تنفع محاولات الرتق عند كانط والكانطيين حتى محاولة هوسرل الأخيرة بضمهما معا فى بؤرة الشعور. ولقد آن الأوان للانتقال من ديكارت لاسبينوزا، ومن كانط لهيجل، ومن فيلسوف الثنائية إلى فيلسوف الوحدة، ومن فيلسوف الثبات إلى فيلسوف الحركة حتى نقضى على الثنائية والثبات فى شعورنا القومى ،ونحقق الوحدة التى نصبو إليها فى حياتنا الخلقية والاجتماعية والسياسية . لقد جعل ديكارت العالم حركة ، وبالتالى قضى على صلابته ومقاومته وحوله إلى مفاهيم رياضية. كما جعل أول ما يبدو فى النفس هو الله وليس وجود الإنسان والآخرين وفى العالم، وكأن الله هو الضامن لصحة العلم ولصدق القضايا، وهو الضامن لقانون الأخلاق. ولكن الأدهى من ذلك كله الأخلاق المؤقتة واستثناء العقائد والكنيسة ورجال الدين والعبادات والعرف والتقاليد والنظم السياسية من منهج الوضوح والتميز. فإذا سئل عن الدين ابتسم وقال" أنا على دين مليكى" ثم أضاف "وعلى دين مرضعتى!" وقوله فى جاليليو "أنت تعلم طبعا أن جاليليو قد وضع مرة أخرى فى قبضة مفتش العقيدة وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقه عن الدين. ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين

---

(١) انظر الهجوم على الوجودية والوضعية فى "ديكارت" ص ١٦-١٧.

(٢) بلغ من أعجاب رائد الجوانية أن ترجم له : "التأملات فى الفلسفة الاولى"، ولهاطبعات عدة فى سنوات ١٩٥١/٥٦/٦٥/٦٩. أنظر أيضا هيوم، فى "شخصيات ومذاهب فلسفية"، "مبادئ الفلسفة"، ١٩٦٠ وكتب "ديكارت"،وله طبعات عدة فى سنوات ١٩٤٢/٤٦/٥٣/٥٧/٦٥/٦٩ "ورواد المثالية الغربية" ١٩٦٧.

يقينية جدا وبديهية جدا فلست مع ذلك راغبا على الإطلاق أن أدلى بها معارضا سلطة الكنيسة". مهمة جيلنا هى الانتقال من ديكارت لاسبينوزا، من "التأملات" إلى "رسالة فى اللاهوت والسياسة" حيث طبق اسبينوزا منهج الوضوح والتميز فيما استثناه ديكارت منها، الدين والسياسة[1].

إن الاعجاب بكانط وتعاطف رائد الجوانية معه هذا التعاطف الذى يتوحد فيه الرائد بالرائد حتى تمحى كل مسافة بينها ضرورية للرؤية النقدية جعله يفضل الجانب الثابت فى المثالية الترنسندنتالية والطابع التركيبى الآلى للذهن وغياب العالم مع حضور السماء المرصعة بالنجوم والقانون الخلقى فى النفس، والوقوع فى بعض التصورات الشعورية السائدة فى الغرب بالنسبة لتصنيف البشر إلى أجناس طبقاً للون البشرة على ما هو معروف فى فلسفة كانط فى التاريخ[2].

وإذا كانت الجوانية تهدف فى نهاية الأمر إلى البحث عن فلسفة توقظ أمة فإن نماذجها ظلت أسيرة الوعى الفردى دون أن تتحول إلى ثقافة وطنية أو أيديولوجية قومية[3]. فتعريف أرسطو للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وإبراز قيمة الاعتدال لاتكفى لتأسيس فلسفة ثورة. بل إن التنوير هو مقدمة الثورة وشرطها الأول. ومهمة جيلنا هى فى الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير، إلى فولتير وروسو ودالمبير وديدور. وإن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة "مبادئ الفلسفة " أو "التأملات" بل ترجمة "دائرة المعارف الفلسفية" رائدة الثورة الفرنسية.

إن مهمة جيلنا أيضا هو الانتقال من كانط إلى هيجل من "السلام الدائم" إلى "الدولة" ، ومن كانط إلى فشته ،من فيلسوف السماء المرصعة بالنجوم إلى فيلسوف الأرض المحتلة، فيلسوف المقاومة، فيلسوف الاقتصاد الموجه للدولة المتحررة.

---

(١) انظر ترجمتنا لاسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.

(٢) ترجم رائد الجوانية لكانط "مشروع السلام الدائم" كما ترجم أخيراً كتاب بوترو عن كانط. الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٦، الجوانية ص ٢٥٣.

(٣) "ألا توجد فلسفة حياة تجاوز الحدود الضيقة، حدود المذاهب المغلقة التى تدرس فى الكتب والجامعات، فيرتد أثرها إلى الشعب وإلى الجماهير؟ وبعبارة أخرى : ألا توجد فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية جديدة، فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة، وتجعلهم يأبون الضيم والمذلة، ويحققون حياة الحرية والكرامة؟" الجوانية ص ٤٧ وقد كان ذلك أيضا مطمح مصطفى عبد الرازق،"وراعنى فى هذا المجلس أن الحديث كله كان يدور على مسألة من المسائل الدقيقة التى كانت تشغل بال الناس فى مصر، وهى البحث عن أنجح الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية الوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال التام ... إننا نريد فلسفة توقظ فينا الوعى القومى العالى، وتبث فى شبابنا روح الكفاح لإجلاء الغاصبين عن بلادنا" .. نفس المصدر ص ٥٠.

وإذا كانت الجوانية مثالية عمل وبدأت بالفعل من يقظة الوعي القومي ضد المحتل البريطاني فإنها بدأت بشيلر متنبئا بسقوط الامبراطورية البريطانية وهو ما كان يزكي الشعور القومي لدينا ونحن نعاني من نير الاحتلال. ولكن النزعة الإنسانية للبرجماتية قد لا تكفي حالياً بعد أن تحررنا وطنيا من الاحتلال البريطاني، وبدأنا عملية التحرر الاجتماعي ربما نكون في حاجة إلى تأسيس نقد اجتماعي، وبالتالي فإن مهمة جيلنا هي الانتقال من شيلر إلى ماركس في إطار مرحلة التنوير[1].

إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوربيين طبقا لما يمليه موقفنا الحضاري، فالاستشهاد بياسبرز على فكرة الغير بالنسبة لنا نستشهد به على عقم المثالية في السياسة الغربية وكيف أنها لم تستطع الوقوف أمام الرجعية والاستعمار والنازية. يهاجم العلم وليس ذلك موقفنا، ويهدم الماركسية والفرويدية وليس ذلك في مصلحتنا. فنحن نعيد بناء العقلية العلمية كي نقضي على الخرافة والأسطورة. ونؤسس نقدا اجتماعيا، ونحرر أنفسنا من مظاهر الكبت والحرمان[2]. فإذا كان المجتمع الأوربي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره[3] . وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعاني من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة. وإذا كان ياسبرز يود إقامة

---

(١) "قد دعاني إلى الاهتمام بفلسفة شيلر باعثان مختلفان : أحدهما يمتد إلى شعوري القومي. فقبل سنة ١٩٣٥ ، وكان الصراع بيننا وبين الاحتلال الانجليزي على أشده، وقع في يدي كتاب صغير ذو عنوان جذاب : "مستقبل الامبراطورية البريطانية". أما مؤلف الكتاب - وهو شيلر - فلم أكن أعرف اسمه، ولا قرأت له شيئا، ولكن عنوان الكتاب أغراني بقراءته في شوق ولهفة، فأخذت ألتهمه التهاما في جلسة واحدة. والمهم أن وجدت مؤلفه الانجليزي يتنبأ فيه بما أكد حدسي وحقق مرغوبي من قرب انهيار الامبراطورية البريطانية .. وطبيعي أنني ارتحت كل الارتياح لهذه الفكرة إذ وجدت فيها بشيرا بالفرج القريب وأملا في زوال الغمة المزمنة بتقلص ظل الاستعمار البريطاني الذي جثم على صدورنا ردحا من الزمان فأذل كبرياءنا الوطني وأهدر كرامتنا القومية" شيلر ص ٧ - ٨.
انظر أيضا L'Humanisme de F.C.S. Schiller, Bulletin of the Faculty of Arts, Vol IV. Part II, Le Caire 1936.

(٢) يقول رائد الجوانية : "كارل ياسبرز فيلسوف ألماني معاصر ورسول من رسل الوعي الإنساني ومفكر من مفكري الجوانية المفتوحة، ورائد من رواد الحرية المستنيرة وقف في وجه الطغيان، ذائدا عن كرامة الإنسان منددا بضلال العصر، مجاهدا في سبيل السلام"، كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية ص ٧ الدار القومية ١٩٦٣.

(٣) "ولم يعد هناك شئ فوق الانسان، بعد أن وضعوه في مكان الله، وأضحى التاريخ لا الله هو الحاكم الأعلى"، العقل والخرق في عصرنا ص ٢٣ - ١٤.

سلام اجتماعى على فكرة التواصل فإن مجتمعنا يتحرك بالصراع بين الأضداد وبتفجير المتناقضات[1].

وإذا كانت الجوانية تعجب بكل فيلسوف بلا استثناء، ويمنعها منهج الحب المسبق من النقد وبيان العيوب فإنها رأت فى هيدجر أيضاً ما يجب التعريف به فى عالمنا العربى بالرغم من أنه فيلسوف معقد متوجع، يشعر بفراغ روحى عميق، ملئ بالغرابة والنفور، مبطئ فى عرض الأفكار، متكلف متفيهق فى عرض المصطلحات [٢] . فإذا فتشت فى آخر المطاف عن محصولى منه بعد المشقة والعناء وجدته لسوء حظى قليلا ضئيلا[٣] . فالجوانية وهيدجر ضدان. فهيدجر ليس مثاليا والجوانية مثالية . وهيدجر ليس ثنائيا والجوانية ثنائية. وهيدجر ليس متفائلا والجوانية متفائلة. وهيدجر ليس بسيطا واضحا والجوانية ديكارتية. وهيدجر ليس متدينا والجوانية بعد دينى فى الانسان. وهيدجر ليس أخلاقيا والجوانية نظرة خلقية. وهيدجر لا يوقظ أمة والجوانية فلسفة ثورة.

لقد آن الأوان لجيلنا للانتقال من رينان إلى بولتمان، ومن الأدب إلى العلوم الاجتماعية، ومن شيلر Shiller إلى دستويفسكى وجوركى، ومن مجد الاسكندرية إلى القدس المحتلة، ومن المناداة بالمثل الأعلى إلى تحقيق المشروع القومى.

ولم تكتف الجوانية فقط بارتباطها برواد المثالية الغربية بل ارتبطت أيضاً بالاتجاهات الأساسية فيه مثل العلم وبتفسير معين له وهو العلم الأخلاقى. فالعلم ليس إثما بل يحمل مثلا أعلى ومذهبا أخلاقيا لو اهتدينا إلى اتباعه لأوتينا نبلا وسعادة![٤]. العلم يتضمّن ثلاث فكرات : إن إقدام الفكر وجرأته الفائقة هما صميم الكرامة الإنسانية، وإن الحرية هى الشرط الضرورى لكل رقى، وإن من الممكن بل من الواجب أن يتم ائتلاف العقول والقلوب إذا قبل الناس الحقائق التى أثبتتها بالبرهان وقبلوا المناهج التى تمكن من إقامة ذلك البرهان. إن مهمة جيلنا هو الانتقال من العلم الاخلاقى إلى العلم السياسى. فالذى يتحكم فى استعمال العلم ليس أخلاق العلماء بقدر ما هو النظام السياسى الذى يعيش فيه العلماء.

---

(١) أنظر موقفنا من ياسبرر فى قضايا معاصرة جـ ١ "الرجعية والاستعمار فى فكر الفيلسوف الراحل" ٣٩٨ ـ ٤٤١ "التواطؤ النازى الأمريكى عنه الفيلسوف الراحل" ص ٤٤٢ ـ ٤٦٥.

(٢) هيدجر : فى الفلسفة والشعر. الدار القومية ١٩٦٤.

(٣) "فإنى أعتقد أن واجبنا على العموم حين ندرس آثار عظيم من عظماء الفكر أن نعرضه على أحسن ما يمكن من وجوه كما لو كان مذهبنا. بل يجمل بنا أن نصطنعه لأنفسنا مذهبا فى مرحلة البحث والعرض على الأقل. ونرجئ نقده إلى أن يتم لنا الوقوف عليه وتمثله والتمكن منه"، شخصيات ص ٤.

(٤) البيربابيه : دفاع عن العلم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٦٤.

ولم تكتف الجوانية بانتسابها إلى رواد المثالية الغربية أو أخلاقيات العلم عند بعض المعاصرين بل ربطت نفسها كذلك بخصائص الروح الفرنسي كمقدمة لمعرفة خصائص الروح المصرية[١]. وبالرغم من أنه لا توجد خصائص عامة فريدة لكل شعب من الشعوب مختارا أو غير مختار ولكن تتمثل فى كل شعب كافة الاتجاهات والمذاهب من مثالية وواقعية وإنسانية طبقا للحظاتها التاريخية وموقع الشعب الحضارى. وقد ساد هذا التحليل فى القرن التاسع عشر إبان النزعات القومية والعنصرية، والرغبة فى السيادة والسيطرة لأنقى الشعوب. وبالرغم من أن الغالب على العقلية الانجليزية الواقعية والوضعية إلا أنها أبرزت تيارات أفلاطونية وإنسانية. وبالرغم من أن العقلية الألمانية ميتافيزيقية عميقة مذهبية مجردة إلا أنها أيضا قد أبرزت الاتجاهات المادية والرومانسية. إن مشاركة الجوانية لخصائص الروح الفرنسى من قصد واتزان واتصافها بالحكم السليم والبساطة والوضوح واعتمادها على النور الفطرى والملاحظة الباطنية والنفور من المذهب وتأكيدها على الحرية والروحية يجعل من الصعب عليها أن تتحول إلى ثقافة وطنية إلا بعد إثبات إتفاق الروح المصرية والروح الفرنسية فى نفس الخصائص. وما أسهل أن نثبت هذا الاتفاق إذا شاء البعض مع خصائص الروح الألمانية أو الانجليزية أو السلافية[٢]. إن مهمتنا الانتقال من" خصائص الروح الفرنسي" إلى أيديولوجيات العالم الثالث، ومن" لمحات من الفكر الفرنسى المعاصر" إلى تحويل التراث القومى للشعوب إلى أيديولوجية معاصرة. إن المثالية ليست حلا لمشكلاتنا كما هو الحال فى أوربا المعاصرة ، بل ترشيد الحياة والتوجه إلى العالم وتحليل العقل. بل إن الصرخات المثالية فى أوربا المعاصرة لنداء عاجز فى عالم تتحكم فيه القوى السياسية والاجتماعية، وإبراء للذمة بأسهل الطرق وأقلها تأثيرا، أو تسترا على الواقع وتغطية له، وتأجيل الصراع الفعلى بخصوص الروح، وإدانة الحيوانية فى حياتنا[٣].

---

(١) خصائص الروح الفرنسي، دار النشر هورس القاهرة ١٩٤٢ الطبعة الأولى فى المقتطف، نوفمبر ١٩٢٤.

(٢) "البحث فى خصائص الروح الفرنسي مسألة جديرة منا بالعناية خصوصا فى الأحوال التى تجتازها بلادنا المصرية، وفى الوقت الذى يجمل أن يضع الكتاب والعارفون أمام أعين الناس أنماطاً ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية لعلنا نهتدى بها فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل"، المصدر السابق ص٩.

(٣) "واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية فواجب عليها أن تختار أمرها دون الآخر. فإذا كان الأشرف يصدر عن الأخس، والأكثر يأتى من الأقل أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة والروح من الحيوانية لم يكن الله إلا صنما، ولم يكن الإنسان=

إن الإعجاب بفرنسا واعتبارها فكرة ضرورية للحضارة على ما يقول تشارلز مورجان يجعل مهمة جيلنا هو الانتقال من سحر باريس إلى عشش الترجمان، ومن ومضات باريس إلى مجارى القاهرة[١].

وقد استعملت الجوانية الحضارة الغربية على نحو آخر غير الانتصار المثالى وترجمته وترويجه لشعوبنا وهو بيان أثر الحضارة الغربية فى ثقافتنا قديما أو حديثا مثل الرواقية فى الإسلام وأثر الحضارة الغربية على مناهجنا فى التربية. وهذا الاستعمال يقوم عادة على الأثر والتأثر، وهو منهج معاب فكريا وعلميا. فالحضارات لا تتأثر فيما بينها كناقل ومنقول بل تتفاعل فيما بينها، وما يظنه البعض أثرا قد يكون إظهاراً للكامن أو توارد خواطر أو وجود أفكار لوجود نفس الظروف أو استعمال لغة أو تمثل واحتواء[٢].

وإذا كانت الجوانية تدعو إلى الأخلاق الرواقية لجيلنا فإن مهمتنا هى بيان حدود الدعوة المثالية لتهذيب الأخلاق، والانتقال من أخلاق المثال إلى أخلاق الطبيعة، ومن الرواقية إلى الأبيقورية بدل أن ندعى الرواقية فى خطبنا وإعلامنا ونحن نتستر وراءها على أبيقورية دفينة.

=إلا حيوانا متطوراً، وكان مصيره مصير البهيمية، وكان مآ له الموت المحقق. وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوسا فى الحياة الراهنة وجوهرنا محصورا فى حدود الحيوانية". "وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفناها، ألسنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى وقد أحلت التصورية محل الروحية، والصيرورة الأبدية محل الخلق والروح اللا أخروية محل النفس الفردية؟ ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار وجود الله وإلى تأليه القوة الغشوم وإلى تقديس حاجات الأبدان؟ أليست بهذا قد إنحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأربت فى ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعية ومظاهرها؟ ولكننا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسى بان الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ولا العقل عن الآلية ولا الانسان عن الحيوان إذن لوضعنا فى أصل كل شئ وفى أصول وجودنا مبدأ الكمال والحق والخير وهو الله، وإذن لأصبح للإنسانية معنى إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية وتعلو عليها علوا لا متناهيا. وواجبنا أن نستعمل العقل وتلك الحرية لنتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ولكى نرقى حثيثا إلى الله لأن كرامة الإنسان إنما تكون فى ذلك الجهد الموصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال"، المصدر السابق ص٣٠ ـ ٣١ خاتمة الكتاب "أن نبين أن الفلسفة الحقة هى الفلسفة الروحانية"، شخصيات ص١٥٨.

(١) لمحات من الفكر الفرنسى. مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٧٠ والكتاب مهدى إلى الصديق العلامة ج.ك بيرك. ويستشهد رائد الجوانية بعبارة تشارلز مورجان. وكتاب "الفلسفة الرواقية" مهدى إلى باريس مدينة العلم والعرفان

- Revue Thomiste, Paris,1959., Stoicisme et la penseé Islamique,
- Lights .. Stoicism and the Modern Thought, pp. 26 - 46.

وأيضاً : الفلسفة الرواقية، القاهرة ١٩٤٥، الفصل الثانى : الرواقية فى الإسلام ص ٢٢٨ ـ ٢٤٧.

وأخيراً تستعمل الجوانية تراثنا القديم فى دراسة الفكر الغربى وإظهار حلول جديدة لمشاكله. فتستعمل التراث الإسلامى لمعرفة أخبار الرواقية وأفكار الصوفية لتوضيح الأخلاقية الرواقية، وشرح كوجيتو يكارت بالرجوع إلى إنية ابن سينا أو إلى فلسفة اللغة العربية، وتحليل الوجود عند سارتر وهيدجر بالرجوع إلى علم الكلام عند المسلمين خاصة المتأخر منه عندما اصبح تحليل الوجود هو الغالب على الموضوعات الكلامية ذاتها(١). وكذلك تستعمل الجوانية تراثنا الفلسفى القديم وقواميسه ومصطلحاته لشرح موضوعات الفلسفة الحديثة ومسائلها عند ديكارت خاصة مما يثلج النفس ويعطى الإنسان الشعور بالإيمان والألفة بأن الفكر الغربى ليس بغريب عليه.

ولكن يظل الاشكال ماذا نختار من التراث الغربى وماذا نرفض؟ متى ننتقل من "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" إلى" إنهيار الغرب" ومن "رواد المثالية الغربية"، إلى فلاسفة التاريخ ومفكرى الحضارة؟(٢).

١١- خاتمة : لقد ظلت الجوانية أسيرة الوعى الفردى للأسباب الآتية:

١- خروجها من الفكر الدينى وهو البعد الجوانى فى الإنسان، والنظرة الدينية للعالم نظرة فردية تقوم على "لئن يهدى اليك الله رجلا واحداً خير لك من الدنيا وما فيها"، وعلى أن الوعى الفردى سابق على الوعى الإجتماعى، وعلى أن حركة التاريخ مرهونة بالوعى الفردى المتمثل فى ظهور الأنبياء، أو فى أهل الكهف، أو فى البقية الصالحة، أو فى ﴿وقال رجل من آل فرعون يكتم إيمانه﴾.

٢- تأصيلها فى تراثنا الصوفى، والتصوف أيضاً نزعة فردية تهدف إلى إنقاذ الفرد بعد استحالة إنقاذ الجماعة. وتقوم على القيم الفردية وأخلاق البطولة، وعلى

---

(١) "ولكنى أحسب أن قراء العربية ممن لهم إلمام ببحوث علم الكلام سيجدون فى قراءة "الكينونة والعدم" جوا فكريا شبيها إلى حد كبير مع إختلاف الزمان والمكان بالجو الذى كتبت فيه مؤلفات الشهرستانى أو الايجى أو اللقانى. وفى اعتقادنا أنه كان من الممكن لسارتر أن يقرا كتاب "المواقف" لعضد الدين الايجى قبل تأليف كتابه الكبير فر بما كان يجرى فيه شيئا من التعديل لنظراته وعلى أقل تقدير ما كان فيها متصلا بتحليلاته اللغوية والمستندة فى كثير من المواضع إلى اللغتين اللاتينية والألمانية. وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصا فى نظرتها إلى مسألة الوجود ومسألة الماهية. لمحات من الفكر الفرنسى ص١٣٩. "هذه التفرقة (الوجود العام والوجود المتعين عند هيدجر) لاتبدو غريبة على : فالمفكرون الإسلاميون القدماء من المتكلمين والحكماء كانوا يفرقون بين وجود الأشياء فى الأذهان ووجودها فى الأعيان أو الوجود الذهنى والوجود العينى أو الوجود العام المطلق والوجود المشخص المشار إليه"، هيدجر : فى الفلسفة والشعر ص١٠.

(٢) أنظر مقالنا "موقفنا من التراث الغربى" فى قضايا معاصرة جـ ٢ ص ٣٠ ـ ٣٣.

الاتحاد الفردى بالمثال، والتجرد من العالم بعكس التشريع الذى يتأصل فى الجماعة، ويهدف إلى إقامة النظام فى العالم بالعمل فيه.

٣- تركيز المصلحين الدينيين جهودهم على قضية الوعى الفردى وأن نهضة المسلمين بعد ركود طويل مرهونة بيقظة الوعى الفردى، بل إن الوعى الإجتماعى عند إقبال والأفغانى هو وعى فردى مكبر وذاتية للأمة. فارتباط الجوانية فى نشأتها بحركة الإصلاح الدينى جعلتها قاصرة على مستواها، ومتمثلة لنظرتها.

٤- إرتباط الجوانية بالمثالية الأوربية جعلها أيضاً قائمة على الوعى الفردى. فالمثالية الأوربية كما وضعها ديكارت وكانط كانت رد فعل على غياب الوعى الفردى فى العصر الوسيط. وظلت بعد أن طورها شيلر وبرجسون والفلاسفة المعاصرون رد فعل على الوعى الفردى باعتبارها عقلانية خالصة. والمثالية الأوربية فى كلتا الحالتين ظلت أسيرة الوعى الفردى بالرغم من ظهور بوادر الوعى الاجتماعى عند اسبينوزا وفشته وهيجل وماركس وفلاسفة التاريخ.

٥- ظهور الجوانية فى فترة سادت فيها الليبرالية المصرية بعد أن ظلت التيار السائد منذ حركة الإصلاح الدينى وامتدادها فى السياسة والإجتماع. والليبرالية كأيديولوجية تزكى القيم الفردية وتبدأ من الوعى الفردى وتدعو إلى العقل والحرية والديموقراطية.

٦- ظهرت الجوانية من الطبقة المتوسطة وعبرت عن أيديولوجيتها التى تضع المشكلة الاجتماعية والوطنية وضعاً فرديا بإرجاع الأولى إلى فساد الأخلاق والثانية إلى غفو الضمير ومحاولتها التعبيرعن طريق التربية الفردية التى هى أساس التربية القومية.

٧- ظهرت الجوانية فى فترة من تاريخ مصر ظهر مفكروها وقادتها كالنجوم الزاهرة فى مجتمع ناهض بدأ التعليم فيه ورجوع أعضاء البعثات وانتشار أقلامهم فى الصحافة الأدبية والسياسية. فالتركيز على الفرد هو فى حقيقة الأمر تركيز على الذات، وعلى التسابق على الزعامات، والتنافس على القيادات.

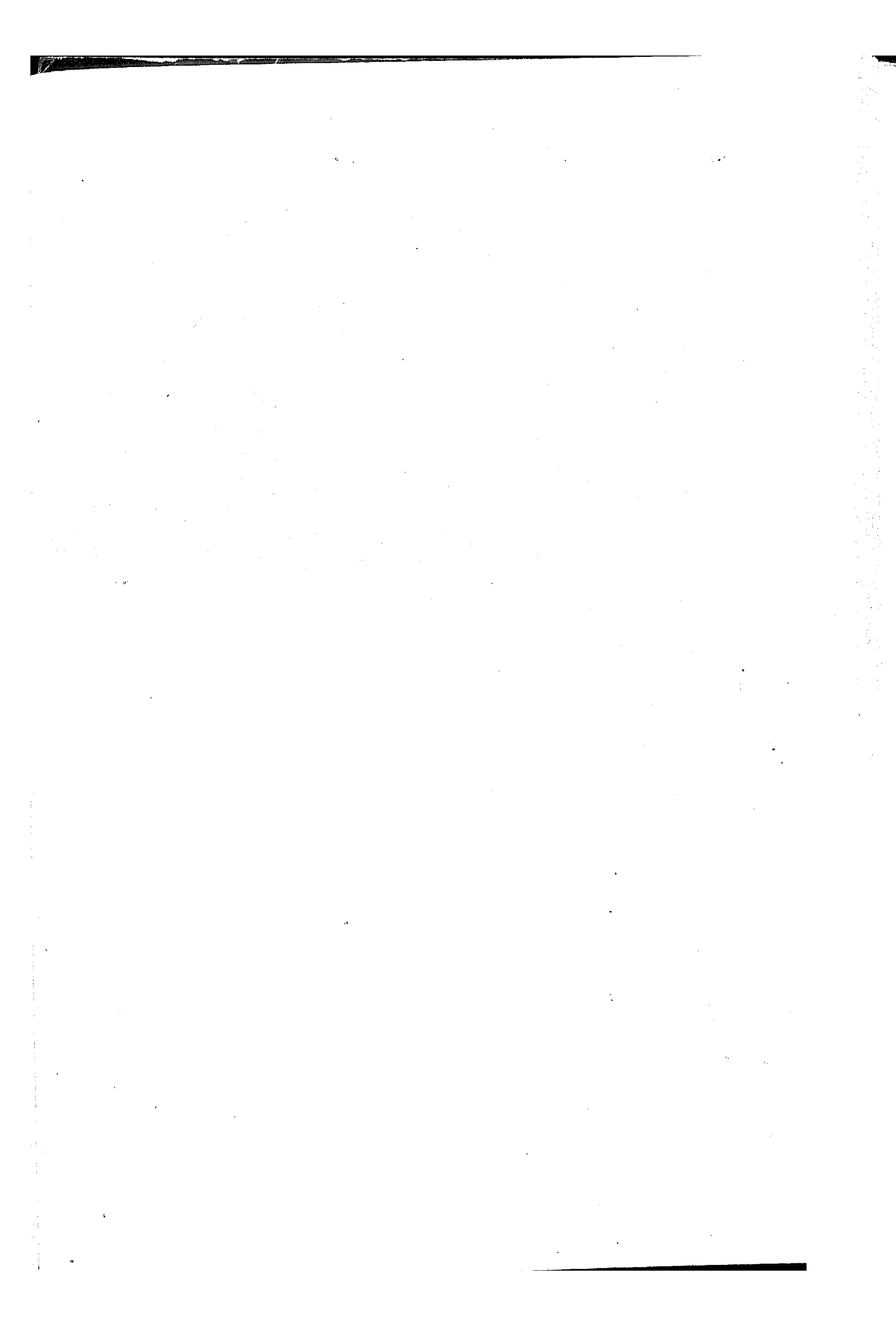
٨- عدم ظهور المشكلة الاجتماعية بوضوح كما أصبح الحال فيما بعد الثورة المصرية، والتركيز على مشكلة الوعى القومى الذى هو فى النهاية وعى ذاتى. بل إن الإقطاعى المستنير كان نموذجا للوعى الفردى فى عقلانيته وحريته وديموقراطيته.

٩- غياب العمل الحزبى الذى يحمل تبعة العمل الجماعى والدفاع عن الجماهير، وانحسار العمل الحزبى أيضاً فى دائرة الباشوات وانتقالهم من حزب إلى آخر أو انقسامهم وتكوين أحزاب مستقلة جعل التركيز على الأفراد وعلى الزعامات الفردية هو أساس العمل الحزبى وهو ما استمر فيما بعد الثورة المصرية وظهور الزعامة الفردية.

إننا لا يمكن فهم الجوانية دون الرجوع إلى الجيل الذى نشأت فيه. فقد ظهرت بعد الحروب الأوربية الثانية عدة محاور فى فكرنا القومى، معظمها ترتبط بمحاور أصلية فى الفكر الغربى، تهدف كلها إلى الإصلاح بالتركيز على بؤرة يعاد بناء فكرنا القومى إبتداء منها. وكانت الجوانية امتداداً للمثالية الغربية وتأصيلا فى تراثنا الدينى بوجه خاص والاصلاحى بوجه أخص أحد هذه المحاور فى مقابل العقلانية الخالصة المرتبطة بالاعتزال، أو السلفية الخاصة المرتبطة بالأشعرية، أو الوضعية الصرفة المجتثة الجذور من التراث بالرغم من وجودها فيه سواء فى المنطق أو فى الاجتماع أو فى علم النفس، أو التكاملية فى العلوم الاجتماعية عامة وفى عالم النفس خاصة، أو الوجودية والنزعات الإنسانية سواء ربطناها بتراثنا الصوفى والأدبى أو ظلت إمتدادا للمحور الأوربى.

إن مهمة جيلنا تتميز بوضوح أكثر، ويحدد موقفه الحضارى بتميز أكثر، وهو أنه جيل ذو مهام ثلاث : إعادة بناء تراثنا القديم على حاجات العصر ومتطلباته، أخذ موقف من التراث الغربى باعتباره أوربيا صرفا وفى إطار التمايز الكلى بين الحضارات، التنظير المباشر لواقعنا من أجل خلق ثقافة وطنية تمتد جذورها فى تراثنا القديم الذى مازال حياً فى شعور الجماهير، يوجه سلوكها، ويحدد تصوراتها للعالم ويمدها بقيمها من أجل خلق أيديولوجية وطنية حاولت الجوانية وضع بذورها.

فتحية الى الرائد وأهلا بأجياله.



(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية

تحية إلى وحوار مع

توفيق الطويل (١٩٠٥-١٩٩١)(*)

١- الحوار بين الأجيال

إن الحوار بين الأجيال هو سبيل التراكم الفلسفى، وبلورة الوعى التاريخى من خلال تكوين التراث الفلسفى. ولما كان كل جيل ينقل أو يبدع فى ظروفه الخاصة، وكانت الظروف تتغير من جيل إلى جيل، تغير النقل، أى مذهب ينقل ؟ وتغير الإبداع ، فى أى طريق يبدع؟ ليست مهمة الجيل اللاحق تكرار الجيل السابق، فالظروف لا تبقى. وإن ظهر التكرار تحولت الفلسفة إلى ملخصات وشروح بعيدة عن الواقع الذى تتحكم فيه أما ثقافة الآخر المنقولة أو ثقافة القدماء المنقولة كذلك. فيصبح الواقع محاصرا بين نقلين، ويئن الحاضر بين نقل من المستقبل، ونقل من الماضى، وتنشأ ازدواجية الثقافة. يغترب الواقع عنها، وتغترب هى عنه.

وقد يؤدى الحوار إلى التطوير من داخل المذهب كما طور أفلاطون سقراط فى نظرية المثل، وكما طور الديكارتيون ديكارت باستثناء اسبينوزا، وكما طور الكانطيون كانط، والهيجليون الجدد هيجل، وفلاسفة الوجود ظاهريات هوسرل. وقد يؤدى الحوار إلى القلب الجذرى، والتحول من المذهب إلى نقيضه كما حاور أرسطو أفلاطون، وكما حاور اليسار الهيجلى هيجل. وكلاهما نقل للفلسفة من جيل إلى جيل طبقا لمقدار التغير، وشدة الحاجة، وتأزم الموقف. فى الحالة الأولى يحدث تغير نسبى فى المذهب طبقاً لتغير نسبى فى الظرف. وفى الحالة الثانية يقع تغير جذرى فى المذهب، قلبه رأسا على عقب طبقا للتغير الجذرى فى الظروف(١).

(*) الكتاب التذكارى للمرحوم الأستاذ الدكتور توفيق الطويل، كلية الآداب، جامعة القاهرة ١٩٩٥ ص ٢٥-٩٧

(١) أنظر دراساتنا السابقة عن أساتذة جيلنا : "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى" فى "دراسات فلسفية" مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩ ص٤١١ ـ ٤٦٦. وايضاً فى "دراسات إسلامية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص٣٤٧ ـ ١٩٢، "العقل والإصلاح" تحية إلى محمود قاسم فى ذكراه العشرين، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٣ص ١٩٩-٢٣٤ وأيضا الجديد فى القديم" تحية إلى وحوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة. وكلها منشورة فى هذا الكتاب.

وينتمى توفيق الطويل إلى جيل تلاميذ مصطفى عبد الرازق. تخرج فى الجامعة فى ١٩٣٤. دفعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، ونجيب محفوظ، الدفعة السادسة منذ نشأة الجامعة المصرية فى ١٩٢٥. كانت دفعة إسلامية مثالية مثل أستاذهم، وقد صوره نجيب محفوظ فى "القاهرة الجديدة" فى شخصية مأمون رضوان، الأخوانى المثالى الذى يرى فى الإسلام عزة المسلمين، وحلا لمشاكل المجتمع المعاصر.

وقد ظهرت هذه المثالية أيضاً عند باقى تلاميذه: محمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، ومحمد على أبو ريان فى التصوف، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة فى علم الكلام، وعثمان أمين فى محمد عبده أستاذ مصطفى عبد الرازق والذى طور رؤيته الخاصة فى "الجوانية"، وإبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة، وأحمد فؤاد الأهوانى فى التربية والتعليم، وكان على سامى النشار أكثر قدرة على تطوير فلسفة الأستاذ ليس فقط من الداخل كتنويع عليه بل أيضاً قلبا له رأسا على عقب فى توجيه الأستاذ له إلى علم أصول الفقه أى أولوية الواقع على النص فى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ"، وفى المصالح المرسلة، وفى علم القواعد الفقهية الذى يعبر عن روح الواقع ، " لا ضرر ولا ضرار" ، "الضرورات تبيح المحظورات"، "درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح"[1].انقلب التلميذ أشعريا عائدا إلى الإسلامية المثالية إلى جبة الأستاذ، وليس إلى عقله فى "نشأة الفكر الإسلامى"، وتحول من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين[٢].

أثرت هذه الثنائية فينا. فكنا نحن الإخوان أنصار المثالية العقلانية الصورية. وكان الشيوعيون أنصار المادية الوضعية الوصفية التقريرية. كنا على حق، وكانوا على باطل. نحن المؤمنون وهم الملحدون. نحن الوطنيون الذين يخرجون من ثقافتهم وببيئتهم، وهم الخونة الذين يمزجون من ثقافة الغرب، عملاء الاتحاد

---

(١) أنظر دراستنا "الوحى والواقع"، دراسة فى أسباب النزول، فى ندوة مواقف الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص١٣٣ ــ ١٧٥. وأيضا هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ص١٧-٥٦

(٢) إستمرت روح مصطفى عبد الرازق فى على سامى النشار فى رسالته للماجستير "مناهج البحث عن مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسطاطاليسى"، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧ ثم حدث القلب فى "نشأة الفكر فى الإسلام "، ثلاثة أجزاء، دار المعارف ١٩٦٩. ثم أستمرت من جديد فى رسالتى "مناهج التفسير فى علم أصول الفقه" القاهرة، باريس ١٩٦٥ (بالفرنسية) وهى رسالتنا الرئيسية للدكتوراة، وعند بعض طلابى مثل "المقاصد فى علم أصول الفقه" للدكتور فهمى علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠ "التعليل فى علم أصول الفقه" لرابح مراجى (الجزائر)، ونزمع أن نعيد كتابة الرسالة الأولى بعنوان "من النص إلى الواقع" بعد أن أعيد بناء علوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع". وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء".

السوفيتى. كنا الملائكة وكانوا الشياطين. كان اليمين آنذاك هو المؤمن، واليسار هو الملحد.

وشتان ما بين الجيل الثالث الحالى والجيل الثانى الذى تعلم من الجيل الأول. غابت القضية، وضاعت رسالة الجامعة. ضاقت الحياة بهذا الجيل، واشتدت الأزمة الاقتصادية. إستقلت الدول العربية، وأنشأت الجامعات، وتراكمت ثروة النفط. فبدأ جيل الإعارات للكسب من الخارج، وتأليف الكتب المدرسية المقررة للكسب من الداخل، وتأليف كتب على مستوى ثقافة النفط وإسلام السلطان، وفقه الحيض والنفاس، وعقائد الجنة والنار. ولما شعر الطلاب أن الأساتذة قد باعوا قضية العلم وتخلوا عن البحث العلمى بحثوا لهم عن طريق آخر، أيضاً فى نفس الظروف، والصغار أولى بالضد من الكبار، فاتجهوا إلى العمل اليدوى الحرفى، أو إلى الهجرة، أو إلى الانخراط فى شركات الانفتاح وخدماته. وإن كانوا أصحاب قضية اتجهوا إلى الجماعات الإسلامية، ففيها يتم تفريغ الهم، وتخفيف الكرب، والتعبير عن الغضب، والثورة على المجتمع، والخروج على النظام، وتذكير الناس بالبطولة التى ضاعت، وبالوطن الذى تم بيعه. وإذا كانوا لا من هؤلاء ولا هؤلاء، عاجزين عن الهجرة إلى الخارج أو التأقلم مع الأوضاع اتجهوا إلى نوع آخر من الهجرة، الهجرة إلى الداخل، لا إلى الدين والعمل السرى بل إلى الإدمان لعلهم يجدون فى الغيبوبة الحلم الضائع.

والقضية الآن هو المسار من الجيل الحالى إلى جيل المستقبل. هل مازالت مدرسة مصطفى عبد الرازق موجودة؟ هل يستطيع تلاميذ التلاميذ الاستمرار فيها، استئنافا للمثالية الإسلامية عند الأستاذ أو تطويرا لها فى المثالية المعتدلة عند التلميذ، أو قلبا لها رأسا على عقب عند تلميذ التلميذ من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية ؟ هل يستطيع ما تبقى من جيل التلاميذ الاستمرار فى روح المدرسة الأولى، ومقاومة الغالبية العظمى من جيل الاعارات فى شبه الجزيرة العربية، والتأليف المدرسى، وكتب التربية الدينية وخطب الوعظ والإرشاد؟ هل تستطيع روح الجامعة المصرية أن تبقى منذ تأسيسها فى ١٩٢٥ ونحن نشارف على نهاية القرن؟ هل يمكن للإبداع الأول أن يستمر بالرغم من تغير الظروف؟ كانت الجامعة المصرية الأولى تجسيداً لثورة ١٩١٩ فإلى أى مدى استطاعت ثورة ١٩٥٢ أن تستأنف روح الثورة الأولى فى تطوير الجامعة ومدارسها الفكرية الأولى؟ وهل انقلبت الثورة الأخيرة على نفسها فى السبعينيات والثمانينيات، وانعكس ذلك على الجامعة بخلق جامعة مضادة كما تبدو الآن فى مشاريع الجامعة الأهلية، والجامعات الخاصة، والتعليم المفتوح، والانتساب الموجه؟

لقد تعرفت على المثالى المعتدل فى ١٩٥٢ فى درس الفلسفة العامة للسنة الأولى بقسم الفلسفة، سنة الثورة والأخوان . يتكلم واقفا، يذرع المنصة ذهابا وإيابا، ومكبر الصوت فى يده فى مدرج ٧٨ (مدرج مصطفى عبد الرازق حاليا). قامته طويلة. ووجهه أبيض، ويشع مثالية ونوراً. يتكلم فى نظرية المعرفة فينصر العقلانية على الحسيين، والمثالية على التجريبيين. ويتكلم فى نظرية الوجود فيتحدث عن الوجود العام، الوجود الشامل، الله الواحد، وينصره على الوجود المادى الجزئى الحسى المتكثر. ثم يضيف مبحث القيم، الحق والخير والجمال، وينصر الاتجاه المعيارى على الاتجاه الوصفى، ويؤيد ما ينبغى أن يكون على ما هو كائن. فالحق حق فى كل زمان ومكان، والخير لا يتغيربتغير العصر والأوان. والجمال جمال عند كل الأفراد والشعوب. ثم يضيف قيمة الدين، ما ينبغى أن يكون عليه الدين، الإسلام الحق، وليس الدين كما يمارسه الناس، الدين الاجتماعى. نشأ فى ذهننا هذا التقابل بين المعيار والوصف، بين العموم والخصوص، بين الواجب والعادة. وكنا قد انتسبنا إلى الأخوان المسلمين نجد فى المثالية خير برهان على صدق الإيمان. كان المدرج مملوءا، وكان النقاش فيه مع الأستاذ صعباً ونادراً، وفيم نناقش وقد لمس شغاف القلوب؟ كنا نحلق معه فى المثال وكأننا فى محراب. كان الأسلوب العربى الذى يتميز به الأستاذ موسيقى فى الآذان. كان لا يتكلم إلا الفصحى. وعجبنا لهذه القدرة على الخطابة والالقاء. سمعنا جرس اللغة ونعمنا بموسيقاها. إعتززنا بأنفسنا، عرباً لغة، ومسلمين ثقافة، وفلاسفة أحرارا.

وفى درس علم الأخلاق فى السنة الثانية عام ١٩٥٣ - ١٩٥٤ كنا أكثر قربا من الأستاذ، العدد أقل والمدرج أصغر. تخصص الفلسفة يبدأ من الثانية، والقاعة ٦ (قاعة محمد صقر خفاجة حالياً). كنا قد نضجنا، واتبع معنا أسلوب القراءة والمراجعة والنقاش. محاضراته فى كتبه. وكان قد صدر له على التو "مذهب المنفعة فى الأخلاق". وكنت أقوم بالقراءة والمراجعة. فلم يهتم باقى الطلاب إلا بالمحاضرة، يكتبونها ويحفظونها ويمتحنون فيها ثم ينسونها. كنت أجد أسلوب الترجمة واعتمادا على كتب مختصرات الأخلاق الغربية مثل كتب سدجويك وغيره. وأحيانا أجد بعض الاضطرابات والتناقض، أصارحه به أمام الطلاب. ويعتذر الأستاذ بأنه لم يحسن التوفيق بين الترجمات والمواقف والحجج. كنت موزعا مثله بين المثال والواقع، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، بين الله والعالم، بين الملاك والشيطان، بين النفس والبدن، بين الآخرة والدنيا، بين الإخوان والثورة. ولما كنت إخوانيا مثاليا كان يستهوينى هذا التقابل وهو ما ظهر بعد ذلك تحت أثر التعذيب والهوان فى "معالم فى الطريق"، بين الإسلام والجاهلية، بين الإيمان والكفر، بين الحق والباطل، بين الله والطاغوت.

ثم اختلفت معه فى بحث أعمال السنة فى تعقيبى الأخير وتعظيمى للصحابة الخلفاء الثلاثة الأوائل باستثناء عثمان، وتفضيلى عليا عليه. فكتب تعقيبا على تعقيب يرد الاعتبار لعثمان الذى ولى أقاربه، ونفى أباذر. كانت الثورة قد بدأت فى نفسى، وباحساسى بالعالم والناس. فرحت بثورة مصدق وطرد الشاه وتأميم البترول. وافترقت عن الإخوان هذا العام تقريبا فكريا فى ١٩٥٤ بعد معاداتهم لمصدق لصالح الكاشاني، وعيبهم عليه صلاته بالشيوعيين وإن لم أفترق عنهم اجتماعيا وإنسانيا. كنت أجمع التبرعات لأسر المعتقلين. المثال مثال، والواجب واجب[١].

كانت صورته فى ذهننا مازالت الوداعة، والتسامح، والمحبة، والتعاطف، والتواضع. كان يجسد فى سلوكه وابتسامته مثله العليا. وقد شهد بذلك أستاذه مصطفى عبد الرازق فى تقديمه، "تفسير الأحلام"، عرف وداعته، وعقله، وحياته، وسكونه، وهدوءه، وصوته الخافت، وعكوفه على الدرس، وفصاحته، وبيانه، وخطابته، وتأثيره على الناس، وسمته، وذكاءه، وحياءه ورزانته، وعقلانيته، وحبه للكمال، وازدياده للعلم، وتواضعه. ومدح عقلانيته التى تجاوزت صوفية الأستاذ واعتزاله الذى قابل أشعرية الأستاذ، وعلمه، وتفسيره بالعلل على نقيض الأستاذ الصوفى الالهى المؤمن بالمعجزات والكرامات[٢]. كان زوجا وأبا مثاليا. يهدى "أسس الفلسفة" إلى زوجته التى وفرت له حياة كريمة، وكونت له أسباب الصفاء والاطمئنان، وبذلت من جهد وعون[٣]. كما أهدى "مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق" إلى وحيده حسام الذى كان يجد فى صحبته وبراءة نفسه وصفاء حبه ما يرضيه ويرضاه[٤]. وقد أهدى أيضا كتاب "قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية

---

(١) انظر "محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى الدين والثورة فى مصر، الجزء السادس "الأصولية الإسلامية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٢٠٧ - ٢١٩. وأيضا " الحرية والابداع، شهادة على العصر محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ جـ٢ص٦٠٩-٦٦٧

(٢) يقول مصطفى عبد الرازق "الأستاذ توفيق الطويل أعرفه منذ كان طالبا بجامعة فؤاد ممتازا بوداعته وعقله وحيائه. يُرى ساكن الأوصال. خافت الصوت، عاكفا على الدرس، فإذا كتب كان أديبا، وإذا تكلم كان خطيبا. كان يعده التأثر الخطابى صوت خلاب، وسمت جذاب، وذكاء وثاب ... لا يزال صاحبنا حياً ذكيا رزينا .. ليس خطيبا همه أن يهز المشاعر ويحرك أعواد المنابر، لكنه باحث مدقق، ويريد أن يؤثر فى عقول الناس لا فى قلوبهم.. أدخل عليها بعد ذلك تعديل وتكميل دلالة على الاتسام إلى الكمال، والبعد عن الفتنة بعمله والغرور. وكلما ازداد علم العالم ازداد تواضعه. وكلما ازداد تواضعه ازداد علما"، تفسير الأحلام، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥ ص ٨-٩.

(٣) "إلى زوجتى. فى ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء والاطمئنان أعددت هذا البحث، وبفضل ما وهبت من جهد وقدمت من عون حتى بعد أن رأى النور ابننا حسام تيسر ظهور هذا الكتاب على هذه الصورة. فإليك أهدى هذا الجهد، تقديرا لفضلك، وعرفانا بجميلك"، "أسس الفلسفة، النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٢. ص٣١.

(٤) "إلى وحيدى حسام. مامسنى ضر ولا أصابنى ضعف إلى وجدت فى براءة نفسك وصفاء حبك ما يردنى إلى اطمئنان النفس، ويشيع الرضا فى كيانى طولا وعرضا .. فإليك أهدى هذا الجهد أثرا من فضلك، نضج فى ظل حبك"، مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، ص٣.

والإسلام" إلى أسرته، زوجته، وابنه، وابنته، وزوجها، وحفيدته، واجدا فيهم صفاء النفس، وحنان المشاعر[١]. وتوجد تعليقات من الطالبات على صفحات كتبه تكشف ليس فقط عن إعجاب بالأستاذ بل تعبر عن تمنيات أن يكون هو زوج أحداهن المفضل، مدحا لجماله وإعجابا بمثاليته. ثم يغرن من بعضهن البعض، ويتنافسن عليه! أما البعض الآخر فيلعبن دور الكبار ويسفهن آراء الصغيرات المراهقات[٢]. وكنا نعجب ونحن طلاب على خلاف وقع بين وبين أحد الأساتذة حول كرسى الفلسفة الإسلامية حتى وصل الأمر إلى القضاء، والتشابك بالألفاظ وتبادل مقالات الاتهام، مضطرة هذا الوديع إلى أن ينزل إلى مستوى العصر والأحقاد.

وتفرقت بنا السبل، كل فى طريقه حتى ١٩٦٦ بعد عودتى من فرنسا. وأثناء تعيينى بالجامعة والاصطدام بالقوانين واللوائح طال الانتظار. ذهب معى إلى رئيس الجامعة لنعرض عليه الأمر. فما يقدر على امتناع الواقع إلا المثال. قبل رئيس الجامعة تدخل المثال وعضده بمثال آخر. ولم يتم التعيين بالرغم من توافق المثالين. فما أسهل المثال، وما أسهل اتفاق المثال مع المثال، والواقع لا يتغير قيد أنملة. وغيرت الطريق. وبدأت بتغير الواقع، نقل درجة من قسم إلى قسم بموافقة القسمين والعميد ورئيس الجامعةِ ووزير التعليم العالى ووزير الخزانة! عاماً بأكمله قضيته لتحريك الواقع بتحريك التوقيعات من مسؤول إلى مسؤول.

وسمعت أنه ذهب إلى أندونيسيا مستشارا ثقافيا فى بلد إسلامي ليغذى فيه روح المثالية. وفى فترة تدريسى الأولى ١٩٦٧ - ١٩٧١ كان قد ذهب إلى الكويت ليبشر أيضا بالمثالية الإسلامية. فالإسلام يعطى الشرعية الممكنة للخليج، والمثالية تعطى الحكام ترفعا ونبلا، نفاقا وتسترا. وفى فترة تدريسى الثانية ١٩٧٥ - ١٩٨٢ زاملته فى الجامعة. وكنت أراه بين الحين والآخر، ونتبادل المؤلفات المهداة. لم يتغير، وكيف يتغير المثال؟ ولم يتطور؟ وكيف يتطور المثل الأعلى؟ رأيته مرة فى حاجة إلى التدريس فى وقت معين فى الصباح ولا يوجد له مدرج خال. فتنازلت له عن مدرجي وفاء للأستاذ. من حقه أن يستريح، ومن واجبى أن أتعب. حقه فيما يريد، وواجبى فى الوفاء.

وفى فترة تدريسى الثالثة ١٩٨٧ حتى رحيله عنا عام حرب الخليج الثانية فى ١٩٩١ تفرقت بنا السبل من جديد. كان نشاطه يقتصر على الإشراف على

---

(١) "إلى أسرتى. زوجتى احسان، وابنى حسام، وابنتى منى، وزوجها مهندس شريف غنيم، وابنتى الطفلة الحبيبة نهلة، مع صفاء النفس وحنان المشاعر" ، الزهراء، القاهرة ١٩٩١ ص٦.

(٢) توجد تعليقات مثل : "توفيق الطويل أجمل واحد فى العالم"."الدكتور ت أ، أب مثالى وزوج مثالى"."مثالى يصلح للزواج فياحسن حظك يا مراته" ."ويا حسرتك يا من كتبت هذا يا غيورة"، "كلام خايب جداً وهايف". "اعرضوا عن جهل الصغار"، مذهب المنفعة العامة ص٣ (نسخة جامعة القاهرة).

بعض الرسائل مع مشرفين مشاركين آخرين يحملون عنه العبء. لا يكاد يخرج إلا للنزهة والمشي. كنت أزوره بين الحين والآخر، نتبادل المؤلفات، والحديث عن ماضي الجامعة وحاضرها. وكان يتمسح به بعض الأدعياء، يستغلون طيبته وكرمه في الإشراف المشترك. كان آخر عهدي به عندما قدم المشرف المشارك رسالة دكتوراه لطالب تعتمد في موضوعاتها وتبويبها على الماجستير، مادة علمية واحدة في رسالتين لنيل درجتين وبجهد واحد. واعترض القسم، وأخذت الرسالة منه كي يكتب القسم تقريرا عن أوجه التشابه بينها وبين رسالة الماجستير المودعة بمكتبة القسم. ومرت الأمور كما يمر كل شئ في مصر.

رحل عنا عام حرب الخليج الثانية ١٩٩١، ولم نستطع تكريمه بما يحق له من تكريم إلا بعد عام، بعد أن هدأت الحرب. وتذكرنا الأستاذ، وها هي ذكراه الثانية لمسة وفاء من تلاميذه الذين مازالوا يذكرونه كمثل أعلى لم يتخل عنه وربما لم يتخلوا هم عنه.

ولا يهمنا عرض أعماله، بين المؤلفات والترجمات والتحقيقات أو عرض الجوانب المختلفة في شخصيته بل نقله من جيل إلى جيل، من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية، كما فعلنا سابقا مع الجوانية، ونقلها من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي. وتلك حياة الفلسفة عندما تتوالد التيارات والمذاهب، بعضها من بعض، على نحو جدلي، من الشئ إلى نقيضه إلى الجمع بين الشئ ونقيضه. تلك هي العلاقة الأبدية بين الأستاذ والتلميذ(١).

٢- من مباحث الفلسفة الثلاثة إلى الجبهات الثلاثة في موقفنا الحضاري

لقد قدم الأستاذ كتابا نموذجيا هو "أسس الفلسفة". وهو مازال أفضل كتاب يمكن أن يعتمد عليه أي أستاذ في تدريس الفلسفة العامة أو المدخل إلى الفلسفة. إذ يتضمن المباحث التقليدية الثلاثة في أي كتاب مشابه في التراث الغربي: نظرية المعرفة، ونظرية الوجود، ونظرية القيم. وإذا ما أراد الطلاب المباهاة بالعلم الغربي والمزايدة على التراث القديم فإنهم يعربون المصطلحات الغربية إلى الابستمولوجيا، والانطولوجيا، والاكسيولوجيا كما يفعل الشوام والمغاربة وكأنه بذلك يتأكد العلم. والحقيقة أن هذا التعريب يكشف عن مصدر العلم، وليس العلم، وهو التراث الغربي مما يدفع إلى البحث عن مصدر آخر حتى يعيد التوازن إلى العلم في المصدر العربي الإسلامي. فإذا حدث هذا عن الأستاذ فإن حدوثه عند

---

(١) أخذت مؤلفات الأستاذ تاريخيا وموضوعيا في آن واحد قدر الإمكان. زمانيا على التوالي وعلى التزامن من أجل إبراز الانتقال من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية.

الطلاب أولى، وهم حدث فى حاجة إلى التعالم والتفاخر والانفتاح على ثقافات الآخرين.

ويعرض الكتاب للفلسفة مجالا ومنهجا. وفى المجال عرض لنشأتها وتطورها، لمعناها وموضوعها وغيابها. وفى مناهجها عرض لمناهج البحث العلمى. ثم يبدأ مبحث الوجود أو ما بعد الطبيعة، ثم مبحث المعرفة، إمكانها وطبيعتها ومنابعها وأدواتها، ثم القيم ومشكلاتها: الحق (المنطق)، والخير (الأخلاق)، والجمال (علم الجمال).

ويبدو من المقدمة أن الإشكال الرئيسى فى الكتاب هو إشكال منهجى فى الفلسفة الغربية. كيف يكتب تاريخ الفلسفة، والصلة بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة، بين المذهب وتاريخ الفكر، بين الرأى الخاص والمذاهب الفلسفية، بين الذاتية والموضوعية. فقد أراد الأستاذ أن يكتب كتابا يجمل فيه أسس الفلسفة وأصولها مع توخى الدقة في الدراسة وتحرى البساطة والوضوح دون ابتذال يجافى العلم. وهو كتاب شامل ومحيط، ينأى عن السطحية، ويناقش المذاهب دون تحيز ولا تعصب. فلا يوجد مذهب كامل. لكل مذهب محاسنه وعيوبه. لذلك نقض الوضعية المنطقية التى تكفر باقى المذاهب، وتضيق ذرعا بالخلاف فى الرأى مثل آير الذى يعتبر كل فلسفة خارج إطار مذهبه لغوا. لن يختفى النزاع بين الفلاسفة أو الخلاف فى الرأى. لذلك يعرض الكتاب مجرد نماذج للفكر البشرى لما يعرض له من إشكالات. وبهذه السماحة يستقبل الكتاب تناقض المذاهب ونزاع المدارس، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه. وللوضعيين فى هذا دينهم وللأستاذ دينه[1]. وقد اقتضت الموضوعية والأمانة وضع كشاف بأسماء الاعلام وكشاف ثان لأهم المدارس والمذاهب، وكشاف ثالث لترجمة أهم المصطلحات، وثبت فى آخر كل فصل بالمراجع فيه زيادة على ماذكر فى الهوامش.

وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر الشامل، لا فرق بين عصر وعصر، حضارة وحضارة. لذلك رفض الأستاذ اقتراح حذف الفلسفة القديمة والاكتفاء بالمعاصرة ـ مشكلة مقدمة الطبعة الثالثة ـ بداية بنموذج عصر النهضة الأوربى والنفور من الماضى واستئنافا عند ديكارت، وبيكون، وليبنتز، وكوزان حيث حدث رد فعل من أجل رد الاعتبار إلى الماضى. لقد استوعب تاريخ الفلسفة العصور كلها متجاوزا قطيعة عصر النهضة مع أرسطو والكنيسة. يستحيل إذن إغفال الماضى فى الفلسفة وإن أمكن ذلك فى العلم. تبدو أصالة الفلسفة فى كل عصر كما يبدو دورها فى تحرر الفكر والمجتمع. تاريخ الفكر هو تاريخ الحرية، وكأن الغاية من الكتاب "أن

---

(١) أسس الفلسفة : دار النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧ الطبعة الخامسة ص١٢ ـ ١٦.

يتكفل هذا التراث الغنى الخصيب بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والابداع"[١]. لذلك يضم الأستاذ الفكر الشرقى القديم مع الفكر الغربى نقدا لمفهوم المعجزة اليونانية مبينا أهمية مصر القديمة، وحضارة ما بين النهرين توخيا للموضوعية والحياد، ولأخذ وجهة نظر مغايرة للغرب وتوسط مركز العالم وتاريخه. وهو بذلك يسد فراغا فى المكتبة العربية" وأن يكون فى منهج البحث الذى اصطنعته فى دراسة مسائله عرضا ومناقشة ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره"[٢].

ولا يكتفى الأستاذ بهذه الموضوعية خارج المركزية الأوربية ضاماً حكمة الشرق القديم، ولكنه أيضاً يأخذ موقفا نقديا من الفلسفة الغربية، ويخصص تعقيبا واحدا أو أكثر، فى نهاية كل فصل تقريباً لمناقشة كل مذهب ونقده والإدلاء فيه برأيه. وهو على وعى بالتمايز بين وضعه كمؤلف مصرى وبين وضع المؤلف الغربى. وكان التعقيب فى الطبعات الثلاثة الأولى بابا خامسا عن الفلسفة الإسلامية ومجالاتها فى علم الكلام، والتصوف باعتبارهما يدخلان فى الفلسفة الإسلامية. ثم حذف هذا الباب وتم الاكتفاء بالتعليق الفلسفى الصرف مما يدل على ازدواجية الثقافة، وازدواجية مصادر المعرفة عند الباحث العربى الموجود بين ثقافتين[٣]. مرة يضع الفكر الإسلامى فى ثنايا التراث الغربى طبقاً للمركزية الأوربية، ومرة يفرد له قسما خاصا زائدا هامشيا وإضافة خارجية، ومرة يحذف هذا القسم ويتم توسيع الفلسفة الغربية بحيث تشمل باقى الفلسفات الشرقية والإسلامية. ويبدو هذا التذبذب فى كتابة التواريخ بالميلادى. فتوفى ابن حيان فى ٨٣١م. والبلخى، فى ٩٩٥م، ومرة بالهجرى، ومرة بكليهما. وهذا كله يدل على الحاجة إلى منطق حضارى محكم يؤسس العلاقة بين التراثين الإسلامى والغربى، بين تراث الأنا، وتراث الآخر[٤].

ومع ذلك، يبدو التراث الإسلامى مقحما ومضافا على التراث الغربى. فالتراث الغربى هو الأساس، والتراث الإسلامى مجرد هامش وتعليق عليه. وفى نفس تحقيب الغرب. ووضع التراث الإسلامى فى الفكر الوسيط مع أنه عصرنا الذهبى. ويبدو ذلك فى الأبواب والفصول التى منها يتكون الكتاب. ففى الباب الأول، الفلسفة مجالا ومنهجا، وفى الفصل الأول، مجال الفلسفة وتطور معناها قديما وحديثا، يشار إلى التراث العربى عند الكندى وتعريفه للفلسفة الأولى،

---

(١) المصدر السابق ص٢٤.
(٢) المصدر السابق ص١٦.
(٣) المصدر السابق ص١٥.
(٤) المصدر السابق ص٢٥ ـ ٢٩ (مقدمة الطبعة الرابعة).

والفارابى وتعريفه للفلسفة، وابن سينا وتعريفه للحكمة وأقسامها، ولابن رشد وتعريفه للفلسفة[1]. وفى الحديث عن غاية الفلسفة يحال إلى حكمة الشرق القديم وفلسفة اليونان، وفى العصور الوسطى فى أوربا يشار إلى التراث العربى والتصوف العربى، تحقيق السعادة بالفكر عند الفارابى، وابن سينا وابن طفيل من الحكماء وعند ذى النون المصرى، وأبى يزيد البسطامى، والحلاج، والغزالى، وابن عربى من الصوفية[2]. وفى الفصل الثانى من نفس الباب عن فلسفة العلوم ومناهج البحث العلمى تتم الإشارة إلى البحث التجريبى العلمى فى التراث العربى، ومنهج الاستقراء التجريبى عند ابن حيان وابن الهيثم. ويبين كيف قضى الطب على الكهانة والشعوذة والسحر، واستعان بآلات مع نماذج من طب ابن سينا والرازى. كما اعتمد البلخى على الاستقراء فى الفلك. وأقام ابن يونس المصرى مرصده فى جبل المقطم. وأسس ابن الهيثم علم الطبيعة وجابر بن حيان علم الكيمياء. وقد سمى ابن الهيثم التجربة الاعتبار، وجمع بين الملاحظة والقياس الصورى[3] . كما أبدع العرب فى الرياضيات، واشتق اسم الجبر من الخوارزمى (اللوغارتمات). وأقاموا حساب المثلثات مستقلا عن الفلك. وفى الباب الثانى عن مبحث الوجود أو الانطولوجيا، وفى الفصل الثانى عن ما بعد الطبيعة فى نظر خصومه عرضا ومناقشة، يشار إلى عداء بعض المفكرين العرب للفلسفة، ونقد الغزالى للتفكير الفلسفى، ومناقشة خصوم الفلسفة من العرب، وخطورة المنطق على العقيدة، وتحريم الفلسفة، ومعاداة ابن تيمية وابن القيم لها[4]. وفى الفصل الثالث عن منابع المعرفة، وأدواتها يشار إلى منابع المعرفة عند الصوفية وكأنهم فى العصور الوسطى، وتقابل المعرفة الحدسية مع المعرفة العقلية[5]. وفى الباب الرابع والأخير عن الاكسيولوجيا أو القيم العليا يشار إلى المنطق عند مفكرى العرب، وإلى نفور العرب المتزمتين منه[6]. ويؤرخ لترجمته وشرحه عند الفارابى، واخوان الصفا وابن سينا ثم نقده عند ابن تيمية، والسيوطى، وإحراق كتب المنطق فى الأندلس، وفتاوى ابن الصلاح فى تحريمه، وعدم الحاجة إليه عند ابن خلدون، والسبكى. ويسميه التراث العربى والعلم العربى أسوة بالمستشرقين، ونظرا لاتساع الموضوع واستقلاله عن التراث الغربى فإنه يعد بالتأليف المستقل فيه[7] . هو مشروع نهضة ولكن من خلال ثقافة غربية، وفى إطار غربى، وتوجه غربى.

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ٥٣.
(٢) المصدر السابق ١٢– ١٢٣.
(٣) المصدر السابق ١٩٧ ـ ٢٠١.
(٤) المصدر السابق ص ٢٦١ ـ ٢٦٥ ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.
(٥) المصدر السابق ص٣٦٨ ـ ٣٧٢.
(٦) المصدر السابق ص ٤١٦ ـ ٤٢١.
(٧) "وحسبنا الآن هذا فإن فى عزمنا أن تفرد للعلم وفلسفته فى تراث العرب كتابا مستقلا "،المصدر السابق ص٢٠١.

ويبدو المنظور الغربى للفلسفة فى باقى مؤلفات الأستاذ الفلسفية مثل "الفلسفة فى مسارها التاريخى" وكذلك فى "مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة"، وفى كتب الفلسفة المقررة على الثانوية العامة : "مسائل فلسفية"و"مشكلات فلسفية" بالاشتراك مع آخرين [١]. وتدخل بعض الترجمات فى هذا الإطار مثل "الدين والفلسفة والتاريخ" لكليمانت وب. فإذا شعر الأستاذ بأنه لا ينتمى إلى الحضارة التى ينقل عنها فإنه سرعان ما يعود إلى الموروث ينقل منه ويحاوره مع الوافد. فيعرض نشأة تاريخ الفلسفة فى الإسلام وتطوره إكمالا للرؤية بين الآخر مركزا والأنا هامشا، ودون مزج عضوى بين الاثنين ربما لغياب الواقع المعاش وتحليله، ومعرفة أهدافه ومقاصده وهو الواقع الذى يتفاعل فيه وينصهر الوافد والموروث فى إبداع جديد. وهذا ما حدث أيضا فى محاولته مدخل لدراسة الفلسفة فى "العرب والعلم" عندما يتم استعراض تاريخ الفلسفة كما هو الحال فى المؤلفات الغربية، مجالها ومناهجها، وعلاقة الفيلسوف ببيئته، وتاريخ الفلسفة بين العلم والفن، وأمانة المؤرخ، وبدايته عن اليونان وتطوره فى أوربا الحديثة، ونقائضه فى التعصب والتحزب، ونضجه على يد الألمان فى القرن التاسع عشر، وحركة تاريخ الفلسفة فى القرن العشرين، ورد الاعتبار للماضى بعد قطيعة عصر النهضة معه. ثم يلحق تاريخ الفلسفة فى الإسلام بتاريخ الفلسفة فى الغرب، باختصار ودون إحالات إلى المصادر أو المراجع وكأنه اضافات هامشيه على تاريخ المركز، وجودها وعدمها سيان[٢].

والآن إلى أى حد يمكن لجيلنا نقل هذا القسمة الثلاثية التقليدية التى نشأت فى الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة عندما بدأت القطيعة مع الكنيسة وأرسطو والبدء بالواقع عاريا من أية نظرية، فوضع الوعى الأوربى مشروعا معرفيا، وموضوعا للمعرفة، ونظرية فى القيم كبديل عن النظام المعرفى القديم - إلى أى حد يمكن نقل هذه القسمة الثلاثية إلى قسمة أخرى تعبر عن لحظتنا الراهنة فى حضارتنا الخاصة وفى ظروفنا المغايرة؟ لقد بدأت الفلسفة الغربية بعد القطيعة مع الماضى الكلى الشامل بعقلية "إما ... أو"، المعرفة إما حسية أو عقلية، الوجود إما خاص أو عام، جزئى أو كلى. القيم إما متغيرة أو ثابتة، متطورة أو معيارية. وتم تدوين ذلك فى كتب الفلسفة العامة. ثم ترجمناها نحن، وحسبناها الفلسفة العامة فى ذاتها، لكل العصور والحضارات، مع أنها فلسفة عامة نشأت فى بيئة خاصة، فى مجتمع خاص لظرف خاص. فأخرجنا الجزء من الكل وعممناه على غيره. وبالتالى ساعدنا فى نشر أجزاء من التراث الغربى خارج حدوده، وطمسنا معالم الواقع.

---

(١) الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشره فى سلسلة "كتابك" دار المعارف، مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة، مجلة كلية الآداب. جامعة الاسكندرية.

(٢) العرب والعلم، النهضة العربية، القاهرة. ١٩٦٨ ص ٢٥٩ - ٢٩٦.

صببنا عليه طبقات من الفكر الغربى، غريبا عليه، فساهمنا فى التغريب، ولم نبحث فى الأصول القديمة كما بحث الغرب فى أصوله. نحن على مشارف نهضة، نبحث فيها عن فلسفة عامة، نبدأ فيها معالم النهضة، ونحدد بها موقفنا الحضارى.

ويتجلى موقفنا الحضارى أيضا فى مباحث ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربى، وموقفنا من الواقع المعاش أو نظرية التفسير. هذا هو الذى يحدد نظريتنا فى المعرفة، الموروث أو الوافد ، ونظريتنا فى الوجود وهوالواقع المعاش،ونظريتنا فى القيم، وهوالصراع بين الموروث والمعاش، بين السلفية والعلمانية والخبز. لا يعرف الطالب إلا هذا الموقف الحضارى الذى يحاصره ويحصره، بين ما يأتيه من الماضى من خلال التربية، والثقافة، والاعلام، ودور النشر، وبين ما يأتيه من الغرب من خلال نشر الثقافة الغربية، وبين ما يعتلج فى قلبه من اغتراب عن المنقول إليه بصرف النظر عن مصدره وواقع أليم لا يستطيع السيطرة عليه: القهر، والفقر، والتخلف.[1]

٣- من ثنائية الموضوع إلى وحدة المنهج

وكما أن الفلسفة نوعان : مثالية وواقعية، عقلية وحسية، كذلك الاخلاق نوعان : معيارية ووصفية، صورية ومادية، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. هذا الوصف ليس فقط حكم واقع بل أيضا حكم قيمة. فالأخلاق المثالية الصورية المعيارية هى الأخلاق الحقة، والأخلاق الواقعية الحسية الوضعية المادية هى الأخلاق السيئة. مما يدل على الخلط بين علم الأخلاق والسلوك الخلقى، علم الأخلاق يصف ويحلل ويعلل ولا يقنن أو يشرح أو يقيم. يرصد ويبين ويوضح ظواهر السلوك ولا يقوم أو يصلح أو يهدى إلى الطريق السليم.

ويظهر ذلك بوضوح فى معظم المؤلفات الأخلاقية مثل "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها"[2]. يصف فى هذا الكتاب الأخلاق عند القدماء فى العصر الهلليني، سقراط وصغار السقراطيين وأرسطو، ثم اليونان فى العصر الهللينستى، الرواقية والأبيقورية ومذهب الشك. ثم يعرض لفلسفة الأخلاق عند المحدثين والمعاصرين فى العصور الحديثة، ويفصل النزاع بين الواقعيين والمثاليين. ثم يعرض لكل تيار، الواقعى أولا ويشمل مذاهب المنفعة الفردية، والمنفعة العامة، والتطور، والمدرسة الإجتماعية، والبراجماتية، والاشتراكية. والمثالى ثانيا، مذاهب الحدس، والحاسة الخلقية، والضمير، والواجب، والمثالية المحدثة.

---

(١) من أجل مزيد من الاطلاع على هذا الموقف الحضارى وجبهاته الثلاث انظر "مقدمة فى علم الاستغراب". الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٩ ـ ٢٢.

(٢) فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ص١٩٧٦.

وتدور باقى المؤلفات الخلقية فى هذيه التيارين معا كتاريخ لعلم الأخلاق مثل "العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق". وتتأكد الثنائية بين اتجاه العقليين أو دعاة الفطرة والذى صدرت عنه مذاهب الحدسيين والمثاليين، واتجاه التجريبيين أو أتباع الاستقراء، والذى صدرت عنه مذاهب المنفعة العامة، والتطور، والمذهب العلمى، والمذهب الوضعى كما يبدو عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ومذهب الوضعية المنطقية[١]. فالثنائية الأخلاقية مردها إلى ثنائية المعرفة، والصراع بين المدرستين المثالية والواقعية فى الأخلاق هو فى الأساس صراع بين الاستنباط والاستقراء. ويميل عرض المذهبين إلى الإيحاء بصدق المذهب الاول، المثالية، فأحكام الضمير مطلقة. والمثل العليا أفكار فطرية، والأفعال الخلقية مرهونة ببواعثها ومقاصدها لا بنتائجها.

ويكون التأليف الخلقى فى التيار المثالى وحده مثل "القيم العليا فى فلسفة الأخلاق" أو "المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق"[٢] أو فى التيار التجريبى وحده مثل "مذهب المنفعة العامة" لعرض مقدمات النفعية كما تبدو فى المنفعة واللذة والأنانية، ثم مذهب المنفعة العامة عند بنتام ومل، وأخيراً المنفعة الحديثة عند المذاهب التطورية أو لدى شخصيات مثل اسبنسر وسدجويك وديوى[٣]. ثم يخصص دراسة مستقلة عن جون استيوارت مل أكبر ممثل لمذهب المنفعة العامة[٤]. لم يؤلف فى المثاليين الملائكة بل ألف فى النفعيين الشياطين حتى يحكم الحوار مع الخصوم، ويبارز الأعداء، ويقضى عليهم. ويقسم مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق إلى ثلاثة أبواب: الأول فى مقدمات النفعية، تعطى لمحة عن الجو النفعى وبدايته فى مذهب اللذة الثنائى، والثانى مذهب المنفعة العامة فى صورته التجريبية النفعية عند بنتام، والنفعية عند مل، والثالث صور من النفعية الحديثة، النفعية اللاهوتية عند جاى وباليه، والنفعية التطورية عند اسبنسر، والنفعية الحدسية عند سدجويك، والنفعية العلمية البرجماتية عند ديوى ثم النفعية فى القرن العشرين. وفى "جون استيوارت مل" يتحدث عن سيرته وحياته ثم اتجاهات فكره فى السياسة والاجتماع، ويعطى نماذج فلسفته السياسية، وفلسفته الأخلاقية. ويعرض آراءه فى المنطق ومناهج البحث العلمى. وينتهى بخاتمة عن موقفه من الميتافزيقيا وبمختارات من نصوصه.

---

(١) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق. مجلة أساتذة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر، يناير مارس ١٩٧٦ المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، العرب والعلم ص٢٩٧ - ٣٨٧.

(٤) جون استيوارت مل، سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف ، القاهرة.

وبالإضافة إلى التأليف فى التيارين، قام بترجمة كتاب سدجويك "المجمل فى علم الأخلاق"[١]. وهو فى رأيه أفضل كتاب أخرج للناس فى تاريخ علم الأخلاق فى جامعة من أكبر جامعات الدنيا كمبردج. فكانت آثاره العلمية مصدرا لمصادر الأخلاق، ومن بين تلاميذه أساتذة هذه المادة فى كثير من الجامعات[٢]. وتبدو ثنائية الموضوع فى هذا الكتاب، الأخلاق المعيارية فى مقابل الأخلاق التقريرية، ما ينبغى أن يكون فى مقابل ما هو كائن. أعطى الأستاذ الإنجليزى الأخلاق الأولى، وأكمل تلميذه العربى الأخلاق الثانية فى مقدمة الكتاب بالرغم من اعتبارها شاذة لا تستحق الذكر، وأقرب إلى أن تكون فرعا من فروع علم الاجتماع، كما هو الحل فى المدرسة الاجتماعية الفرنسية. ولكنّ المترجم أكثر عدلا من حيث العرض التاريخى إكمالا لثقافة العربى[٣]. فالأخلاق علم معيارى فى مقابل الأخلاق التقريرية الاجتماعية والنفسية. وأما الكتب القديمة لابن مكسويه، والغزالى، وابن عربى فانها تعبر عن التقاء الفكر الإسلامى بالفكر اليونانى، وليست مما يعرض لتاريخ مذاهب الأخلاق. ويرجو المترجم أن تشيع الترجمة العربية لدى القراء العرب قدر شيوع النص الانجليزى لدى القراء الانجليز على الرغم من اختلاف البيئتين الثقافيتين بين الاثنين مما تستحيل معه المماثلة. وقد أضاف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش، وفى آخر الكتاب، لتعريب الأصل الانجليزى فى البيئة الثقافة العربية، تعطى المعلومات عن الطبعات الانجليزية، والتعريف بأسماء الاعلام بالمذاهب الخلقية مثل الرواقية والعصور المختلفة، وشرح الالفاظ اليونانية والانجليزية. وتشرح أفكار المؤلف ومقاصده، وتبررها، وتدافع عنها، وتوضحها. كما تشرح بعض الأساطير. وتحيل إلى المصادر الخارجية، وإلى الاناجيل، أو إلى الكتاب نفسه لربط أجزائه ببعضها البعض الآخر. بل وتحيل إلى الإطار النظرى الإسلامى أحيانا لمزيد من التقريب. والحقيقة أنه لا فرق بين التأليف والترجمة، فالتأليف ترجمة مقنعة، التعبير عن الأفكار من كتب الأخلاق الغربية فى أسلوب عربى كما هو الحال فى الترجمة. فالأولى ترجمة للمعانى والثانية ترجمة للألفاظ. الأولى ترجمة معنوية والثانية ترجمة حرفية. ولما أحسن الأستاذ تمثل الاتجاه

---

(١) هنرى سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الاخلاق، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٢) المصدر السابق ص٩.

(٣) قامت وزارة المعارف بترجمة كتب فى الأخلاق لا تعبر عن أصح وجهات النظر. وقامت الجامعة العربية بنفس الأمر ولكن العلماء لا يتصلون بعلم الأخلاق إلا مجازا، هذا بالإضافة إلى جهود الأستاذ أحمد أمين فى كتابيه "الأخلاق الكبير" ١٩٣٣و"الأخلاق الصغير " عام ١٩٣٣ وما وضعه محمد يوسف موسى. وما عدا ذلك يعد مجرد آراء شخصية فى علم الأخلاق. وقد فكر فى ترجمة هذا الكتاب من قبل أبو العلا عفيفى وشرع فى ذلك ثم تخلى عنه لما علم أن المترجم قطع شوطا فيه. ثم توقف وضاق بها. ثم قام عبد الحميد حمدى بوضع ترجمة أخرى ومراجعة المترجمين الترجمتين على النص الأصلى. بل لقد بدأ الأستاذ الترجمة قبل أن يعود من انجلترا، المصدر السابق ص٣٨ ـ ٣٩.

المثالى فى الأخلاق جاءت الترجمة والتأليف كلاهما فى أسلوب عربى رصين بحيث يستحيل التفريق بين التأليف والترجمة. مقدمة الترجمة مثل الكتاب المؤلف، عرض المذاهب الأخلاقية طبقا لعصور اليونان، والعصر الوسيط، والعصور الحديثة ولا سيما الانجليز منهم. فالاستاذ هو سدجويك مصر، وهو تاريخ الاخلاق من وجهة النظر المعيارية لأن الأخلاق الوضعية التقريرية إنحراف عن الأخلاق.

ولكى يتجاوز الأستاذ ثنائية الموضوع والعرض التاريخى لمذاهب الأخلاق بين المثاليين والواقعيين، بين العقليين والحسيين، بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن إستعمل التعقيبات والمناقشات لكل مذهب من أجل التقريب بين التيارين الكبيرين فى علم الأخلاق، نقد عيوب المثالية، ونقد عيوب الواقعية من أجل شق طريق ثالث هى المثالية المعدلة. وهى أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية، وإلى بيان ما ينبغى أن يكون أكثر منها تقرير ما هو كائن. فكل وسط أقرب إلى أحد الطرفين. ويقوم بذلك عدة مرات لدرجة التكرار. فالحدس واحد، والرؤية واحدة. فقام بذلك فى" أسس الفلسفة" ثم فى أسس الأخلاق "فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها". والعنوان نفسه تطورى أبعد ما يكون عن المثالية مثل ماهيتها وبنيتها.

ومميزات الفلسفة المثالية أنها أضاءت الطريق أمام العلم التجريبى، وأثرت تأثيرا مباشرا على المجتمع، ووجهت الناس نحو الحق والخير والجمال، بالرغم من أنها مجرد مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص، بعكس العلم الذى تلتقى عليه آراء العلماء، لأن التثبت من صحته ميسور بالتجربة[1]. وفى التعقيب على غاية الفلسفة، الفلسفة لذة عقلية تشبع حب الاستطلاع عند اليونان، ودراسة عقلية توفق بين الدين والعقل فى العصور الوسطى، ومتصلة بالحياة عند المعاصرين. فهى بطبيعتها غاية مثالية[2]. وفى مبحث الوجود أو الأنطولوجيا تبدو الروحية فى مقابل المادية. وهى بالرغم من كل ما يقال فيها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك. ذلك أن كل انسان مهما كانت عقيدته يسلم بوجوده وشعوره . ليست الروحية علم الأرواح والبحث فى أشياء محسوسة[3]. وفى فلسفة الأخلاق، الأخلاق علم معيارى، وخصائص المثل الأخلاقى أنه عام مطلق، لازمان له، ولامكان، ولا أحوال، ولاظروف، ضرورى، قبلى، عقلى، لا تجريبى، واضح بذاته، برهان صدقه فى داخله، وصوابه فى نفسه، لا شك فيه ولا جدال ولا نقص[4].

---

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ ـ ٨٦.
(٢) المصدر السابق ص١٢٨ ـ ١٣٠.
(٣) المصدر السابق ص٢٥٣ ـ ٣٥٧.
(٤) فلسفة الأخلاق ص١٧ ـ ٢٤.

بدأت المثالية فى الفلسفة اليونانية وارتباطها بقيمة الإنسان، والتوحيد بين المعرفة والفضيلة عند سقراط. وبالرغم مما فى فلسفة أفلاطون من خيال إلا أنها روحانية ونظرية سامية. ثم أتى أرسطو وأقام فلسفته على الحس والعقل دون المثال. ونقد الأخلاق السوفسطائية، ووحد بين السعادة والخير والأقصى[١]. وفى العصر الهللينستي ظهرت الرواقية تجعل الفضيلة الخير الأوحد. والظلم والقسوة فرصة للمظلوم لمزاولة الفضيلة. تقول بجبرية كونية ولكن تؤكد حرية الإنسان. البشر كلهم يعيشون فى عالم واحد والإنسان مواطن فيه. ترفض الأنانية، وتجعل الأخلاق فى التضحية[٢] . واستمرت المثالية عند المحدثين فى الاتجاه الحدسى، مذاهب الحاسة الخلقية، والضمير، والواجب. فالإنسان هو الوحيد الكائن الأخلاقى ينزع نحو المثل الأعلى.

ومع ذلك فللمثالية حدودها سواء فى الفلسفة أم فى الأخلاق. لقد أخطأ باركلى فى رد الأشياء إلى أفكار، والمحسوسات إلى صور عقلية. لقد قوض الروحية بالتوحيد بين الوجود والمدرك، فتداعى عالم العقول والأرواح. بل ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه. ومذهب الخيرية فى طبيعة الأفعال غامض وبعيد عن الحياة، والزهد مقاومة للطبيعة. والاتجاه الحدسى مستقل عن التجارب، والاتجاه الغائى مرتبط بالحياة، وخلاهما مرذول[٣]. والرواقية وقعت فى التزمت كما هو الحال عند سنيكا، بل والانتحار للخلاص من الحياة. واحتقرت الأهواء البشرية واستخفت بالمشاعر الإنسانية مثل التعاطف. ويصل الزهد فيها إلى حد الأنانية. وتصل المغالاة عند إبكتيتوس إلى قدرة الأنسان على تحمل العذاب، وإماتة الجسد الحسى، والانسحاب من العالم[٤]. أما الاتجاه الحدسى فى الأخلاق الحديثة فقد يقع مذهب الحاسة الخلقية فى تناقض مع الواجب وضد العقل والاختيار. فالعقل المدرب يصبح حاسة خلقية وطبيعة ثانية، مثل التعود على القانون الخلقى. والحاسة الخلقية ذاتية، وبالتالى ليست كافية. تنقصها القدرة على التشريع. أما الضمير الخلقى،فإنه يقوم على أساس نفسى. وقد يختلط بالعرف الإجتماعى، وبالغرائز والانفعالات. أما مبدأ الواجب عند كانط بالرغم من تعبيره عن البطولة الأخلاقية فى الإنسان إلا أنه صورى متزمت يستبعد العواطف والميول، ويحرم الاستثناءات من القاعدة، ويفصل فصلا حادا بين الحس والعقل، وانتهى على يد تلاميذه الأخلاقيين الألمان مثل فشته إلى تغليب النزعة القومية على النزعة الإنسانية[٥]. وليست السعادة غاية فى

(١) المصدر السابق ص ٣٨ - ٧٩.
(٢) المصدر السابق ص ٩٩ - ١٠٦.
(٣) أسس الفلسفة ص٢٥٦.
(٤) فلسفة الأخلاق ص٩٩ - ١٠٦.
(٥) المصدر السابق ص٣٣٥ - ٣٣٨ص ٤٢ - ٤٢٣.

ذاتها كما هو الحال عند أرسطو، بل وعند النفعيين، بل هى وسيلة لغاية أبعد منها، وهو الواجب. فالسعادة ينظر إليها من خلال الواجب، ولا ينظر إلى الواجب من خلال السعادة. بهذا يحقق الإنسان وجوده الإنسانى الذى يسمو به على سائر الكائنات، ويصبح بحق تاج الخليقة وبطل روايتها[1]. إن جعل الخيرية فى طبيعة الأفعال وإدراكها بالحدس النظرى ينقصها نزوع الطبيعة نحو الكمال واتجاهها نحو غاية عقلية حتى يحميها من التطرف العقلى والتزمت الصورى الرياضى. فالقانون الخلقى مرتبط بالسعادة وكلاهما بالطبيعة البشرية.

ويعظم النقد للاتجاه التجريبى الحسى النفعى فى الأخلاق أكثر من نقد التيار المثالى. بل يتحول النقد احيانا إلى التنبيه على خطورة الوضعيين والتجريبيين على الأخلاق والسلوك العام. فلا فرق عند الأستاذ بين دراسة الأخلاق والحث على الأخلاق، بين الأخلاق والتربية، بين النظر والعمل. ويتحول النقد إلى هجوم على المضللين أصحاب النزعة اللا أخلاقية[2]. ويرجع خطأ الاتجاه التجريبى فى الأخلاق إلى نظرية المعرفة فى "أسس الفلسفة"، ونزوع العلوم الإنسانية نحو مناهج الاستقراء تشبها بالعلوم الطبيعية. ومن ثم فإن نقد المذهب الطبيعى فى المعرفة هو تقويض للأساس الذى تقوم عليه الأخلاق التجريبية. ويمكن تلخيص أسباب عقم المذهب الطبيعى فى تدخل الإرادة البشرية فى الظواهر الإنسانية، وتعذر إجراء التجارب فى العلوم الانسانية، وغياب القوانين العامة فى العلوم الإنسانية ذات الطابع الشخصى التاريخى، وغياب الموضوعية الخالصة فيها، وغياب الدقة الرياضية والتحليل الكمى كما هو الحال فى العلوم الطبيعية. كما أخطأت الوضعية فى إنكار دور الفلسفة وغايتها المباشرة فى البحث عن الحقيقة النظرية[3]. بالإضافة إلى أن الثورات البشرية وحركات التغيير الاجتماعى قامت على الفلسفة[4]. وفى مبحث الأنطولوجيا يثبت الأستاذ تداعى مزاعم الماديين فى أن العقل صفة للمادة وأن النفس جسم لعجز المادية عن تفسير العمليات العقلية؛ ولتهافت التفسير المادى للكون. فالله ليس مادة، والإنسان بطبيعته يتجاوز مجال الوصف والتقرير لأجزاء الكون باحثا عن حقيقته الكلية الشاملة.

وينقد الأستاذ مذاهب التجريبيين فى علم الأخلاق فى تسعة عشر تعقيبا فى "فلسفة الأخلاق " مستعيدا نقدها فى مبحث القيم فى "أسس الفلسفة" إبتداء من اليونان حتى العصور الحديثة. كان السوفسطائيون أول دعاة المذهب التجريبى. فالأخلاق

---

(١) مذهب المنفعة فى الأخلاق ص ٣٢٤ ـ ٣٢٨.
(٢) أسس الفلسفة ص ١٥.
(٣) المصدر السابق ١٢٨ – ١٣٠.
(٤) المصدر السابق ص ٣٥٣ – ٣٥٧.

نسبية متغيرة بتغير المواقف والمصالح بالرغم من ردهم الأخلاق إلى الإنسان. وقد استمر المذهب التجريبي عند صغار السقراطيين في مذهب اللذة عند أرستبوس الذي يعد خروجا على أخلاق سقراط، وأقرب إلى مذهب المنفعة الحديث. واللذة ليست معياراً للأخلاق ولا هدفا ولا باعثا. فالأخلاق لا تقوم على أساس حسي نفسي بل على أساس عقلي معياري. وتستلزم الموازنة بين اللذات الاحتكام إلى العقل والأخلاق مقاومة للهوى وليست استسلاما له. أما أفلاطون فقد تأثر أيضا بالعرف الاجتماعي في عصره. وشرع الحرب ضد غير اليونان واقعا في ازدواجية المعيار[1]. أما مذهب الشك فإنه نزعة سلبية يقوم على التوقف عن الأحكام الخلقية والانعزالية والرغبة في إراحة العقل. أما الرواقية فبالرغم من مثاليتها إلا أنها وقعت في نفس الانعزالية وطاعة العرف دون اقتناع عقلي مثل الدهماء وليس أهل النظر[2]. وهي أخلاق سلبية تقوم على طمأنينة النفس والابتعاد من الحياة.

ويفصل الأستاذ الاتجاه الواقعي في فلسفة الأخلاق عند المحدثين المعاصرين مذهب المنفعة الفردية والعامة، ونظرية التطور، والوضعية الاجتماعية، والبرجماتية الأمريكية والماركسية. ويتمثل مذهب المنفعة الفردية عند توماس هوبز، وأشياعه، والمدرسة الواقعية في القرن السابع عشر والتي تعبر عن ظروف عصرها، وليس عن مثل الأخلاق. فقد كتب هوبز "التنين" ليبرر الملكية ضد ثورة كروموبل. فرد الاخلاق إلى السياسة، وجعلها تقوم على الأنانية. فالمذاهب الواقعية هي التي يردها الأستاذ إلى ظروف عصورها. أما المثالية فهي تعبير عما ينبغي أن يكون ولا ترد إلى العصر أو التاريخ. أراد هوبز أن يوفق بين الحكم المطلق والعقد الإجتماعي. فجعل الانسان شريرا بطبعه في حاجة إلى من يكبح جماحه عن طريق السلطة التي يفوضها إلى الحاكم الذي يراعي مصالح الجميع[3].

وقد تطورت النفعية الحديثة في النفعية اللاهوتية عند جاي وباليه تطويراً لحساب اللذة، وإضافة الأخروية على الدنيوية، وإدخال الله كعامل في الحساب من أجل التوفيق بين اللذة والمنفعة من ناحية وبين السعادة من ناحية أخرى. فسعادة الانسان العاقل في الحكمة. والسعادة ليست غاية مباشرة للانسان بل هي نتيجة للأفعال الخلقية[4].

وخطأ مذهب المنفعة العامة أنه يجعل أيضا اللذة غاية قصوى للأفعال. واللذة ليست مقياسا للحكم الخلقي. لذلك يخلط المذهب بين اللذة والمنفعة والسعادة. ويقع

---

(١) فلسفة الأخلاق ص ٣٨ – ٣٥.
(٢) المصدر السابق ص ١١٤ – ١١٥ ص ١٢٦ –١٢٨.
(٣) المصدر السابق ص ١٨٤ ـ ١٨٦. مذهب المنفعة العامة ص ٦٦ ـ ٧٤.
(٤) المصدر السابق ص ٢٠٣ ـ ٢٠٦ ص٣٢١ ـ ٣٢٨.

فى تصور آلى للواجب. ويعتبر العرف الاجتماعى الوضعى مبدأه. ويقيس الحكم الأخلاقى بالنتائج فى حين أن معيار الحكم خارج اللذة والمنفعة. صحيح أن الدفاع عن الفرد أو الجماعة عمل أخلاقى ولكنه لا يكون بالنزعة الحسية والأنانية. وإذا كان الأستاذ يفند الانتقادات ضد المثالية دفاعا عنها فإنه ينقل كل انتقادات المثالية ضد النفعية ولا يفندها[1]. الأخلاق فى مذهب المنفعة العامة وهم وخداع ميزتها الوحيدة الربط بين النظر والعمل. توحد بين اللذة والسعادة، وتجعلها هدفا للإنسان[2]. وفى "جون استيوارت مل" يعيد الأستاذ مناقشة المذهب النفعى الذى يمثل مكان الصدارة فى معظم مؤلفاته فى الأخلاق. ويتساءل عما إذا كانت سعادة المجموع هى معيار الأخلاقية، وعما إذا كان يمكن التوحيد بين ما هو كائن وبين ما ينبغى أن يكون؟ ينقص مل الدليل على صحة قضاياه. ويقع فى مغالطات عديدة مثل اللعب بالألفاظ، والخلط بين المرغوب وبين ما يجب أن يرغب فيه، والحكم على العقل بما يحكم به على الجزئيات[3].

أما مذهب التطور أو الكمال فإنه يرد الأخلاق إلى البيولوجيا والجيولوجيا، ويضع العربة أمام الحصان، والنتائج قبل المقدمات، والمنافع قبل المبادئ. ليس الانتخاب الطبيعى مبدأ أخلاقيا بل واقعة طبيعية. ومن ثم لزم وجود مقياس أخلاقى آخر خارج التطور مثل العقل. ليست الحياة نزاعا وصراعا فقط بل محبة وتضحية وغيرية وإيثاراً[4].

كما أخطأ مذهب الأخلاق الاجتماعية فى الوضعية الفرنسية عند كونت ودور كايم والتطورية عند دارون وسبنسر والحيوية عند نيتشه باعطاء الاولوية للمجتمع على الفرد والوقوع فى النزعة التاريخية. وغالت فى تفسير الظواهر العقلية والعاطفية وردها إلى أسسها المادية والتاريخية والاجتماعية[5]. صحيح أن الأخلاق تتحقق فى المجتمع ولكنها لا تنبع منه. فالوضعية الاجتماعية صادقة من حيث ميدان التحقيق وخاطئة من حيث إنكارها معيارية الأخلاق[6]. سادها المنهج التجريبى، ووقعت فى ضيق الأفق، وربطت الأخلاق بالدين وبالمقدس.

وتعبر الفلسفة البرجماتية عن طبيعة المجتمع الصناعى الأمريكى. فليست الأخلاق سلعة فى السوق[7]. إن وظيفة العقل هى معرفة الحقيقة بصرف النظر عن

---

(١) فلسفة الأخلاق ص٢٠٧ ـ ٢١٣.

(٢) مذهب المنفعة العامة ص ٢٧٤ ـ ٢٧٩.

(٣) جون استيوارت مل ص ١٢١ ـ ١٢٧.

(٤) فلسفة الأخلاق ص ٢٣٤ ـ ٢٤١.

(٥) المصدر السابق ٢٦١ ـ ١٢٦٨.

(٦) العقليون والتجريبيون فى فلسفة الاخلاق ص٦٨ وأيضا المقدمة العربية لترجمة سدجويك: المجمل فى تاريخ علم الأخلاق ص٩ ـ٢٢.

(٧) فلسفة الأخلاق ص ٢٧٧ ـ ٢٨.

آثارها. ولا فرق بين السوفسطائية القديمة والسوفسطائية الجديدة الممثلة فى برجماتية جيمس أو ذرائعية ديوى فى تعليق صدق الأفكار على نتائجها العملية فى المستقبل. تبحث الفلسفة عن الحقيقة الموضوعية المستقلة عن آثارها ونتائجها[١].

وترد الماركسية الأخلاقية إلى الاقتصاد. فتحدد المعايير الخلقية طبقاً لأنماط الانتاج وأشكال الملكية. والحقيقة أن المعايير الخلقية حقائق موضوعية مستقلة عن ممارساتها الاجتماعية والاقتصادية. ليست من نوع المادة. ولماذا التعجل لخدمة الحياة على حساب النظر العقلى المجرد؟ [٢].

أما الوجودية فقد قضت على كل مظاهر الثنائية الخلقية بين المعيارية والوصفية، المبدأ والواقع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. وآثرت أخلاق للاشتباه. لا تقوم على أساس بل تتداخل مع الوجود الإنسانى وتناقضاته[٣]. لا فرق بين الأخلاق والوجود، بين فعل الانسان وحياته.

والحقيقة أن هذا الوصف للثنائية الأخلاقية وضرب بعضها بالبعض الآخر، ضرب المثالية بالواقعية، والواقعية بالمثالية، إنما ترجع إلى ثنائية المنهج لا إلى ثنائية الموضوع. فالموضوع واحد هو الأخلاق أو السلوك الخلقى. وهو موضوع واحد يمكن دراسته بمنهج واحد هو المنهج الوصفى. ولا يعنى ذلك إغفال القيم الأخلاقية وما تمثله من غيرية وتضحية لأن هذه القيم واقع بشرى تظهر فى سلوك الأفراد والجماعات. تصور الأستاذ أن الأخلاق اثنتان، وان المنهج اثنان فى حين أن الأخلاق موضوع واحد. والمنهج منهج واحد. كان الأستاذ ضحية تاريخ الأخلاق الغربية والثنائية الأوربية التى تركبت على حس إيمانى تطهرى دفين فى الغرب وفى الشرق على السواء، سواء فى الموضوع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، أو فى المنهج العقلى والتجريبى، الاستنباطى والاستقرائى. وهو تقابل تاريخى صرف لا شأن له بعلم الأخلاق موضوعا ومنهجا.

٤- من الثنائية التاريخية إلى وحدة الشعور

والحقيقة أن هذه الثنائية التاريخية فى الأخلاق إنما تعبر عن ثنائية معرفية منذ بداية الوعى الأوربى الحديث فى القرن السابع عشر وجذوره عند اليونان والرومان وفى اليهودية والمسيحية. فقد بدأ الوعى الأوربى بعد قطيعته المعرفية مع أرسطو والكنيسة متوجها نحو الواقع بمفرده بالعقل الانسانى وحده. فتحول إلى وجهتى نظر مثالية وواقعية. عقلية وحسية،

---

(١) أسس الفلسفة ص ٧٧ ـ ٨٦ وأيضاً: المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق ص ٢٩٧ ـ ٣٨٧.

(٢) فلسفة الأخلاق ص ٢٨٨ ـ ٢٩١ وأيضاً: أسس الفلسفة ص ٧٧ ـ ٨٦.

(٣) المصدر السابق ص٨٦.

إستنباطية وإستقرائية، معيارية ووصفية، صورية ومادية. واستمر الخطان، الصاعد والنازل، على طول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كل منهما ينقد الآخر حتى وصل الوعى الأوربى إلى طريق ثالث اقترب فيه الخطان إلى بؤرة جديدة فى القرن العشرين، تعادل البؤرة الأولى فى القرن السابع عشر من "الكوجيتو" إلى "الكوجيتاتوم". من "الأنا أفكر" إلى "الأنا موجود"، من الذات العارف إلى الذات العارف وموضوع المعرفة فى آن واحد(١).

يقضى الأستاذ أولاً على الثنائية التاريخية فى المعرفة من أجل الوصول إلى نظرة متكاملة فى المعرفة تجمع بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط. لذلك لا تحل مشكلة الوجود بردها إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحده بل الى كليهما معا(٢) . يفسر الأستاذ النقيض بالنقيض. إذ ترى الثنائية أن مصدر المعرفة قائم فى الذات، والواقعية تراه فى الموضوع. ومع ذلك تسلم المثالية بأن فى المعرفة عنصراً واقعيا كما تسلم الواقعية بأن فى المعرفة عنصرا ذاتيا. ووجه الخلاف بينهما فقط فى نوع العلاقة بين الذات والموضوع(٣). ويبدو التقابل بين المذهبين فى معركة الأفكار الفطرية التى ينكرها المذهب التجريبى، ويثبتها المذهب العقلى أو المذهب النقدى، فيأخذ طريق التوسط فهو أقرب إلى العقل. وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت فى قيام المثالية فإن المثالية الصورية قد ساهمت كذلك فى قيام الواقعية الفلسفية بمختلف صورها. فقد ابتعدت المثالية عن دنيا الواقع، واستخفت بعالم الشهادة، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى، وحصرت نفسها فى كيفية المعرفة حتى نسيت الانسان والعالم الذى يعيش فيه، واهتمت بالرابطة التى تقوم بين الموضوع والمحمول، ولم تفرق بين إنسان وإنسان. فأخذت الواقعية ترد العالم إلى الحس، والانسان إلى الطبيعة، والذات إلى الموضوع.

لذلك يرفض الأستاذ الغلو بين التيارين، ويحولهما من ثنائية تارخية إلى مذهبية بنيوية. يضرب أحدهما بالآخر، وإن كان إلى المثالين أقرب. يبين عيوب المثالية بمزايا الواقعية، وينقد أخطار الواقعية بحسنات المثالية، ويسمى ذلك فضيلة السماحة والاعتدال. ففى "أسس الفلسفة" يرفض الغلو فى إنكار الماضى عند ديكارت وبيكون أو الإيغال فيه عند ليبنتز وكوزان. ويحكم على التعارض بين المذهبين طبقاً لسماحة العقل دون تعصب. وتظهر هذه السماحة العقلية فى التعقيبات على المذهبين، وتجرى كلها فى اتجاه واحد. يمضى مع الفلسفة العقلية دون الاستهانة

---

(١) حسن حنفى: مقدمة فى علم الاستغراب. الدار الفنية. القاهرة ١٩٩١ ص. وأيضا جان بول سارتر "تعالى الأنا موجود"، دار الثقافة الجديدة. القاهرة، ١٩٧٧.

(٢) أسس الفلسفة ص٢٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٣٤٥.

بأهمية الفلسفة التجريبية الوضعية. فالوسط هنا أقرب إلى الطرفين، وهو المثالية. والغاية من ذلك الاجتهاد والنقد. لذلك كان الأستاذ يحث الطلاب على عرض المذهب ثم مناقشتة والتعليق عليه من أجل إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع[1]. فالمذهب الطبيعى مع غلوه فى بعض نواحيه ينطوى على حق لاريب فيه[2]. إن النظرة إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بين. وأقرب إلى الصواب النظرة المتكاملة لموضوع القيم مثل الإلهام الذى يرد إلى بواعث، بعضها يتصل بالإعداد العقلى والعاطفى واللاشعورى الأسبق لظهوره، وبعضها الآخر يرد إلى بواعث إجتماعية بما فيها من نظم وأفكار وعادات وتقاليد، تتفاعل مع البواعث الفردية الأولى، وتنتج ما يسمى بالالهام[3]. الحياة الاخلاقية توتر بين الملائكة والشياطين وهو ما يظهر فى كل مقدمات كتاب فلسفة الأخلاق مع تكرار شديد وتقابل بين المثل الرفيعة والمثل الوضيعة، ودور القيم والمثل العليا من قيادة المجتمع ومسيرة التاريخ. وفى كل طبعة يتم الهجوم على الوضعيين والواقعيين لافساح المجال للمثاليين. فالانسان حيوان أخلاقى. والدعوة إلى الأخلاق قديمة قدم المجتمعات. كذلك يعجب الأستاذ بمثالية اليونان قدر إعجابه بمثالية المحدثين والمعاصرين. وبالرغم من العرض التاريخى الوصفى التقريرى الموضوعى العلمى لمذاهب الأخلاق إلا أن المثالية تفوح من العرض. والاختيار الذاتى أساس العرض الموضوعى[4]. ومن ثم يتحول التاريخ إلى بنية، والثنائية التاريخية إلى ثنائية فى ماهية الأخلاق. فيتم الهجوم على المضللين أصحاب النزعة اللاأخلاقية والدفاع عن الأخلاقيين أصحاب المثل العليا. ويتحول الأستاذ إلى خطيب، والعالم إلى محام.

لذلك مال العرض التاريخى للتيارين الرئيسيين فى علم الأخلاق إلى الجانب المثالى. فأصبح تاريخ علم الأخلاق هو تاريخ المثل. وهو اختيار مسبق يتجاوز حدود البحث الوصفى العلمى التقريرى الموضوعى. ويبدو أرسطو فى هذا التاريخ واضعا لعلم الاخلاق التاريخى والخلقى. فالانسان مدنى بالطبع أى أنه أخلاقى بالطبع، يتوق إلى المثل الأعلى بالطبع. يشارك فى المثال قدر مشاركته مع البشر[5]. تاريخ المذاهب الخلقية هو تاريخ الجانب المشرق الوضاء فى طبائع البشر. وقد صدق أرسطو بقوله إن الانسان ينتمى إلى مثل أعلى يدين به. ويحقق

(١) أسس الفلسفة ص ١٨ ـ ١٩ ص ٢٥ ص٢٩ ـ ٣٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

(٤) أبقينا فى دراسة موضوعاته على المنهج العلمى الذى اصطنعناه، والموضوعية التى توخيناها، والنزعة المثالية التى آثرناها". فلسفة الأخلاق ص١.

(٥) المصدر السابق ص ١٦.

به فى حياته أقصى مراتب الكمال حتى لا يكون حيوانا لا يستطيع أن يعلو على واقعه فى خلق مبدأ أسمى يدين له بالولاء. إن الخلاف بين الفلاسفة فى شأن القيم الأخلاقية إنما كان فى تفسيرها وتحليلها ومنهج بحثها لدراسة مضمونها. ثم يلتقى جمعيهم على أرض واحدة تقديراً للقيم الأخلاقية واستغراقا فى إكبارها حتى هؤلاء الذين ينزعون نحو اللا أخلاقية فانما كانوا فى الحقيقة فلاسفة أخلاق لأنهم كانوا يهدمون قيما بدت لهم هزيلة لوضع قيم أفضل وأسلم. تاريخ الأخلاق هو تاريخ الموقف من القيم، باستثناء الفلسفات التى قصرت همها على تحليل لغة الأخلاق وألفاظها كما هو الحال فى الوضعية المنطقية التى جاهرت بأن القيم مجرد تعبير عن انفعالات[1]. أما السعادة فهى الحياة المطمئنة القائمة على الاعتدال[2].

وهذا هو معنى المثالية المعتدلة غير المتطرفة، أو المثالية المعدلة بعد نقد غلو الصورية والتزمت فيها. وهو ما أنهى به كتابه فلسفة الأخلاق. وهى الفلسفة التى تجمع بين المثالية والواقعية فى إطار المثالية. فالوسط أقرب إلى أحد الطرفين. وكانت التعقيبات على المذاهب الخلقية برفض التيارين المتعارضين تمهيدا لشق طريق ثالث هو المثالية المعدلة[3]. وتقوم على إفراد الانسان بالعقل، وتحقيق الذات

---

(١) "وبعد، فما أصدق أن يقال أن الانسان هو الكائن الأخلاقى الوحيد لأنه من بين سائر الكائنات هو وحده الذى يمكن أن يضيق بواقعه، ويتطلع جادا واعيا إلى ما ينبغى أن تكون عليه حياته. وهو وحده الذى يخطط لمستقبله، وبذلك كان من الحق أن يقال إن الانسان لا يكون إنسانا مميزا من سائر الكائنات بغير مثل أعلى يدين له بالولاء "، المصدر السابق ص ٤٩٠ - ٤٩١.

(٢) "وهكذا تتمثل السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا سرف. ويقوم فيها العقل بتوجيه الانسان فى تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ويضبط جمح أهوائه ونزواته، ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة، وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق، ويورث الهم والشقاء. وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامح الانسان فى هذه الحياة الصاخبة. فإن من يتخلى عن مطامحه يتنازل عن إنسانيته وبهذا لا يقال فى هذه السعادة ما قاله برترندرسل فى تصور المذهب الرواقى إن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكون فضلاء"، العرب والعلم ص٣٨٦.

(٣) "وواضح من جميع تعقيباتنا السالفة الذكر أنامع تقديرنا البالغ لمذاهب التجريبيين والوضعيين وأمثالهم لندين بالولاء لنوع جديد من المثالية الأخلاقية المعدلة التى برئت من التزمت المقيت، وتحررت من قيود النزعة الصورية التى شابت المثالية الكانطية المتطرفة. فتمثلت فى تحقيق الذات باشباع جميع قواها الحيوية فى غير جور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالانسان فى هذه المثالية يبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والحس فى غير تصارع ينتهى بالقضاء على أحدهما. ويتمثل الإنسان فردا فى أسرة. ومواطنا فى أمة، وعضوا فى مجتمع إنسانى. وبهذا يصل كمال الفرد بكمال المجموع الذى ينتمى إليه. فيختفى النزاع التقليدى بين الأثرة والإيثار، ويذوب توكيد الذات فى نكرانها. ويظل الانسان خلال هذا محتفظا بفرديته واستقلال شخصيته برغم ولائه للمجموع الذى ينتمى إليه. ومثل هذه المثالية تتيسر فى النظام الديموقراطى الصحيح. وهى تتكفل بتكامل الطبيعة البشرية. وبها تصبح الأخلاقية مطلبا ميسور المثال، وليست عبئا لا يقوى على حمله إلا الأبطال"، فلسفة الأخلاق ص ٢٣ - ٢٤.

بكل قواها الحيوية. يؤيدها علم النفس الحديث. والنزوع إلى الكمال طبيعي في الانسان، تكامله يساعد على تحقيق ذاته ونيل السعادة. الإباحة علاج فاسد في حين أن المثالية تقتضي إطلاق الطاقة الحبيسة إبتداء من الحرية إلى الديمقراطية[1] . المثالية المعتدلة في الأخلاق تتحول إلى ليبرالية في السياسة. فالديموقراطية هي المثالية السياسية المعتدلة بين حكم الفرد المطلق في الدكتاتورية وحكم الجماهير المطلق في الغوغائية.

ويؤصل الأستاذ هذه المثالية المعدلة أو المعتدلة في التراث الإسلامي كما أصل عثمان أمين الجوانية أي المثالية الترنسندنتالية الغربية في التراث الفلسفي الصوفي الإسلامي خاصة عند الفارابي والغزالي وابن مكسويه. فبعد أن شعر الأستاذ أن تاريخ الاخلاق كله غربي أراد أن يفسح المجال فيه إلى الأخلاق الإسلامية في نفس التحقيب الغربي أي الأخلاق الإسلامية ضمن تاريخ الأخلاق في العصر الوسيط فبدت ضعيفة هزيلة مقحمة[2]. وتتأرجح التسوية بين الفكر الإسلامي والفكر العربي. وتتم أسلمة التيار المثالي نظرا لارتباط المثالية بالدين والواقعية بنقد الدين. فالزهد كالمثالية مقاومة للطبيعة. وأحيانا يضم الفكر الشرقي القديم. مصادر المثالية المعدلة إذن ليس فقط تاريخ الأخلاق في الغرب بل السعادة عند الفارابي والفضيلة عند ابن مكسويه والأخلاق عند رابعة العدوية والغزالي دون ذكر لأخلاق الأصوليين، أصوليي الدين وأصوليي الفقه. فالأسلام دين المثل الأعلى، ﴿ولله المثل الأعلى﴾. لذلك غالى التصوف في الزهد والمجاهدة وإسقاط التدبير والوقوع في جبرية شاملة[3]. وتتحول المثالية المعتدلة إلى أساس نظري للاشتراكية العربية كما أوضحها الميثاق، القضاء على الاستعمار والإقطاع. فقد جمعت بين الحرية والعدل بتأسيسها مجتمع الكفاية والعدل. وهي نفس الروح في

---

(١) "هذه هي مثاليتنا المعدلة، تهدف إلى تحقيق الذات باشباع قواها الخيوية دون جور على قيم المجتمع أو إستخفاف بمعاييره لأن الانسان في هذه المثالية يبدو فردا في أسرة، مواطنا في أمة، وعضوا في مجتمع انساني. فإذا اقتضته القيم الروحية كبح النابي من ميوله وقواه تخلص من التوترات الناجمة عن الكبح بالاعلاء الذي يريحه من متاعبه، ويحقق الخير للجميع. بهذا يرتبط كمال الفرد بكمال المجموع الذي ينتمي إليه مع احتفاظه بفرديته واستقلاله بشخصيته بحيث لا يفنى في المجموع الذي يدين له بالولاء على نحو ما هو معروف في الدكتاتوريات. بهذا تمتزج الأنانية بالغيرية، ويذوب توكيد الذات في نكرانها. ويعيش الفرد بريئا من الانحرافات النفسية. وتبدأ الأخلاقية من تفكيك الطبيعة البشرية بالفصل القاطع بين العقل والحساسية، وكفالة السلطة لأحدهما على الآخركما فعل المتزمتون من المثاليين من ناحية، والمتطرفون من الحسيين من ناحية أخرى. وبهذا تصبح الأخلاقية مصدرا ميسور المنال، ولا تكون عبئا لا يقوى على حمله إلا الابطال الذين صح قول برتراند رسل عن اتجاههم أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء، فقنعوا بأن يكونوا فضلاء"، المصدر السابق ص٤٧٧.

(٢) العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق. القيم العليا في فلسفة الأخلاق،فلسفة الأخلاق.

(٣) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي في، العرب والعلم ص٣٣٧ - ٣٦٠.

ميثاق الأمم المتحدة الذى جسد المبادئ الإنسانية العامة[1]. وهى نفس مبادئ الإسلام التى دعت إلى الرحمة والحنان والمحبة بمقدار دعوتها إلى القوة ورد العدوان. لذلك شرع الجهاد في الإسلام. وقد وضع الاسلام قواعد المثالية المعتدلة فى الدعوة إلى الوسطية ﴿قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة﴾.

وواضح أن المثالية المعدلة أو المعتدلة قد فصلت بين النظر والعمل، ووقعت فى تبرير النظم السياسية القائمة التى غابت عنها حرية الفرد وديموقراطية الحكم. وهى المثالية الفردية التى تتنافى أحيانا مع الواقعية الإسلامية التى ظهرت فى علم أصول الفقه فى بعض القواعد الفقهية مثل: لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، عدم تكليف مالا يطاق، رفع الحرج، الرخص من أجل البقاء على النزوعين نحو المثال ونحو الواقع. فالواقعية الاجتماعية تتجاوز الواقعية الفردية.

كما لا يظهر الوسط إلا بين طرفين، ويكون أقرب إلى طرف منه إلى الطرف الآخر. والمثالية المعدلة أقرب إلى المثالية منها إلى الواقعية. فى حين أننا نعيش فى عصر نكون فيه أقرب إلى الواقعية الجذرية منه إلى المثالية المعتدلة. فنحن أقرب إلى الفقر منا إلى الغنى، ومن الاحتلال إلى الاستقلال. ومن القهر إلى الحرية، ومن التجزئة إلى الوحدة، ومن التبعية إلى الاعتماد على الذات، وإلى النخبة من الحكم إلى الجماهير. ولا يمكن تغيير هذا الطرف أو الطرف الآخر طبقا لقواعد علم الميزان، ورد الفعل على الفعل، ومن ثم يكون التطرف أحيانا واجبا. فإذا انعدل الميزان نشأ الوسط، مثالية معتدلة أو واقعية معتدلة على حد سواء. إن خطورة الوسط فى السياسة والاقتصاد هى الطبقة المتوسطة، والدفاع عن الوضع القائم، وتأجيل الصراع الاجتماعى. كما أن التطرف الدينى هو نتيجة للتطرف السياسى والاجتماعى والاقتصادى، ورد فعل على التبعية عن طريق التمسك بالهوية، وعلى الفقر الاقتصادى عن طريق الغنى بالدين، وعن عجز الدولة عن

---

(١) "وهذا هو الذى بدا فى تطبيقات إشتراكيتنا العربية. وفيها احتل المثل الأخلاقى الأعلى مكانا ملحوظا. فهى وإن استندت إلى مقومات مادية ترى أن الحوافز الروحية هى وحدها القادرة على أن تمنح التقدم أنبل المثل العليا وأشرف المقاصد. ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية. وإذا كانت الماركسية فى وضعها الراهن تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا فإن اشتراكيتنا العربية تتمثل سياسيا فى الديموقراطية. وهى توكيد سيادة الشعب بتحرير المواطنين من كل صور الاستغلال. كما تتمثل الحرية اجتماعيا فى الاشتراكية التى تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل. وفى كل هذا عاش الإيمان بالمبادئ الإنسانية السامية التى كتبتها الشعوب بدمائها فى ميثاق الأمم المتحدة. وكما ورد فى الميثاق الذين أقره المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بالقاهرة فى ٣ يونيو سنة ١٩٦٢"، المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق. العرب والعلم، ص٣١٧ ـ ٣١٨.

طريق العمل النشط للجماعات السرية. إنما الموقف الآن يتطلب واقعية جذرية أكثر مما يتطلب مثالية معتدلة.

٥- من التصوف المصرى إلى الثورة الإسلامية

وقبل أن يكون الأستاذ فيلسوفاً عاما أو عالم أخلاق بدأ حياته الجامعية بدراساته الصوفية بتوجيه من أستاذه مصطفى عبد الرازق. فله "الشعرانى إمام التصوف فى عصره"(١). وأهم ما فى الكتاب منهجه وموضوعه البكر، ودراسة النصوص المطبوعة والمخطوطة، والاستعانة بتلاميذه، والاطلاع على دراسات المستشرقين والشرقيين وأسلوب التصوير فى التعبير وليس أسلوب البحث الجاف دون التخلى عن الدقة العلمية. وقد كان الكتاب بداية لمشروع بحثى يجمع بين التصوف والأخلاق من أجل سمو الروح وإعلائها(٢). والدراسة تقليدية تبدأ بلمحة عن عصر الشعرانى ثم سيرته عالما وصوفيا ثم علاقته بمعاصريه من العلماء والفقهاء وشيوخ الطرق والمريدين والمجاورين وحكام مصر. وتنتهى بعرض آرائه فى الحياة العلمية والعقلية والسياسية والعلمية والخلقية. ويعرض لآرائه فى العلم اللدنى، والتمييز بين العلم الظاهر والعلم الباطن، وتأثره بالغزالى، وحبه العزلة، وتحريمه النظر العقلى، واعتباره التأويل هبة من الله، ومذهبه فى طاعة الحاكم الظالم ومحاولة التخفيف منها، وبيان حقيقة دعوته فى مناهضة الظلم، ونظرية الواسطة بين الانسان والله، وجعل الشعرانى نفسه وسطا بين الله ومريديه، وروايته عن نفسه اتصاله بالأرواح وتعامله مع الجن وإتيانه بالكرامات والخوارق مما يعطى الصوفى، شيخ الطريق، سلطة تفوق سلطة البشر على مريديه، وهو ما ثارت البروتستانتية ضده من أجل اثبات علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون توسط الكنيسة. هذه العلاقة المباشرة هى أهم ما يميز الإسلام. ولكن الأستاذ يناقش هذه الآراء كلها بسماحة وطيب خاطر مبينا التناقض بين الدعوة إلى الزهد والسعى. فالنكاح عبادة، والزهد لا يعنى خلو اليد. ويحاول إعطاء تفسير سيكلوجى لكذب الشعرانى فى مقابلته مع الجن، وتأويل متناقضاته، وبيان مكانته عند المستشرقين وعند المصريين، وينقد موقف الناقدين له مثل زكى مبارك(٣).

ويعرض الأستاذ لمذهب الشعرانى فى طاعة الحاكم الظالم، وحسن علاقاته بالحكام وشفاعاته عندهم، واعتقادهم فى ولايته. ويحاول تأويلها والتخفيف من

---

(١) الشعرانى إمام التصوف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، سلسلة أعلام الإسلام، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٩٤٥.

(٢) "وليس أحب إلى من أن يكون هذا الكتيب حلقة أولى فى سلسلة كتب تربى عليه عمقا وشمولا. وحسبى منه أن يكون مثار التفكير عند جمهرة القراء والباحثين على السواء"، المصدر السابق ص٤.

(٣) المصدر السابق ص١٣٠ - ١٣١ ص ١٤٩ - ١٥٠.

وقعها فى مصر التى تعانى من ظلم الحكام وتأييد الصوفية لهم[1]. ويبين حقيقة دعوته فى طاعة الحكام والظالم باستثناء من خالفوا أحكام الشريعة. فلهم موالاة النصح وعدم تمكينهم من ظلم الرعية والجور على الناس، وعدم الركون إلى تملقهم لأن فى جهنم واديا يقال له هبهب أعده الله للظلمة والفقراء المداهنين الذين يتملقون الأمراء ويصادقونهم لغير مصلحة أو نصيحة[2].

وحقيقة مذهب الشعرانى هو طاعة الحاكم الظالم. فقد نهى الله عن الطعن فى الملوك والخلفاء وطالب بالدعاء لهم. واعتبرهم الوسيط بينه وبين المحتاجين سواء كانوا فاسقين أم صالحين، عدولا أم ظلمة جائرين. إن مقاومة الحاكم الظالم مجلبة للمثالب والقلاقل لأنه لا يغفر لأحد عصيانه. ولا يتسامح من يعمد إلى التنديد به. لذلك حكمهم الله فى رقابهم. فكل ما يفعلونه يحمل على الظن الحسن وترجيح النفع فيه وإن خفى على الناس.

ويجوز الشعرانى صحبة الحاكم الجائر، وينص على احترامه متى كانت الصحبة لوجه الله. فإن هذه الصحبة تمكن من استجابة الشفاعات، وتكفكف من وجوه العدوان. فإن ركب الحاكم رأسه ورفض مطالب الشيخ وجب احتمال رفضه وعدم هجره. كان يدارى الخصوم، ويتملق أهل السلطان منهم، ويرى أن مقاومة ظلمهم غرور يعترى الشيوخ ويؤدى إلى المخاطر. ويدافع عن القانون الذى أصدرته الدولة العثمانية بعقاب كل من عارض السلطان، وتظاهر بصفات الملوك بالحبس أو النفى أو الاعدام. ويبسط شواهد تطبيقه على شيوخ الطريق والجزع يتولاه. فينساق إلى إعلان ولائه، وتملق الحكام إتقاء لشرهم. ويأخذ فى تبرير ظلمهم بأن الاضطهاد فى أغلب الحالات لا يقع إلا على من أحب الدنيا وكلف برذائلها. ويقول إن الله هو الذى ولى على الناس الحاكم الفاسق والجائر. فالخروج عليه عصيان لله وتمرد على حكمه بل يجب تملقهم. وطالب الفقراء التزام الأدب معهم، والقيام بحسن استقبالهم والاحتفاء بمقدمهم إذا خفوا لزيارتهم. وأوجب عليهم أن ينطووا على احترام هؤلاء الظلمة، ويضمروا لهم الحب سرا وجهرا. يمرضون إذا مرض الحكام، ويبرءون ببرئهم. وكان يحبذ حرص شيوخ الطرق على تجنب الناس أيام الفتن مخافة أن ينقل عنهم ما يثير حفيظة الحكام أو إثارتهم حتى لا يغضب الحكام عليهم. كان من الطبيعى ألا نجد فى كتب الشعرانى أى أثر للاعتزاز بالقومية أو مهاجمة حكم الاجانب أو بيانا عن السياسة الخارجية التى يحسن بمصر اتباعها. طاعة الحاكم الظالم فى الداخل مثل طاعة الحاكم الظالم فى الخارج[3].

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ ـ ١٢٠.

(٢) المصدر السابق ص١٢١.

(٣) المصدر السابق ص١١٥ ـ ١٢٠.

ويقر الأستاذ بأن دعوة الشعرانى لاحترام الحكام والاذعان لظلمهم أشيع فى كتبه وأصرح. ولهذا جاز الظن بأن نظرته إلى صلة الناس بحكامهم قد هونت من خطب احتمالاهم للظلم، ومهدت لإذعانهم للاستعباد. وهى نزعة لم تفارق المصريين إلا فى أواخر العصر العثمانى حتى بدأ يظهر من علماء الأزهر من يقاوم ظلم الحكام واحتلال الأجانب[1].

والحقيقة أن الشعرانى كما أعطى سلطة لنفسه على مريديه فوق سلطة البشر، فإنه أيضا أعطى سلطة للحاكم على الشعب مثل سلطة الله، وصاغ مذهبه فى طاعة الحاكم الظالم. وكان أبو موسى المردار من قبله من شيوخ المعتزلة قد كفر كل من جالس السلطان عندما لم يجوز أحد الفقهاء لمس بغلة السلطان. إن الساكت عن الحق شيطان أخرس، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من أصول الدين، والعلماء ورثة الأنبياء، وأعظم شهادة كلمة حق تقال فى وجه إمام جائر. لذلك خرج الأفغانى بمشروعه الثورى الإسلامي، الإسلام فى مواجهة الطغيان فى الداخل والأحتلال فى الخارج ضد التصوف فى العصر العثمانى. وكان ابن تيمية قد لاحظ من قبل المواقف السلبية لبعض شيوخ الصوفية من الحروب الصليبية ومن هجمات التتار والمغول. كما تبدو أيضا أهمية نقد محمد إقبال للتصوف والصوفية فى قوله :

وهات إسلاما به تصوف إلى الردى والذل واليأس هدى [2]

وكان الأستاذ قد تقدم من قبل برسالة الماجستير" التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى" إلى الجامعة عام ١٩٣٨ والتى أشار عليه بها المؤرخ محمد شفيق غربال مع توجيه الشكر لمصطفى عبد الرازق، وأبى العلا عفيفى، ومحمد فريد وجدى، وإبراهيم بيومى مدكور، وأمين الخولى[3]. وتضم مقدمته حول العصر العثمانى، تم تفصيل الطريق الصوفى قبل العصر العثمانى وبعده، ونشأة الطرق الصوفية والمشيخة والتحقق من مقولة الشيوخ أحياء وأمواتا، ثم توجيه بعض النقد إلى الطرق الصوفية.

فى الكتاب الأول عن الطريق يبين أظهر معالم التوصف والطريق فى مصر، ويعرض للطرق الصوفية ومشايخها. وفى الكتاب الثانى نفوذ شيوخ الطرق، أحياء وأمواتا، يعرض لأسباب انتشار التصوف والانكار على أرباب الطرق وأسبابه وأثر التصوف فى توجيه الحياة المصرية. ويناقش الآراء فى الموضوع

---

(١) المصدر السباق ص ١٢٢.

(٢) محمد اقبال: ضرب الكليم، ترجمة د.عبد الوهاب عزام ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ ص٢٢

(٣) التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، السلسلة الفلسفية والاجتماعية (٣) القاهرة ١٩٤٦.

مثل رأى جرجي زيدان، وتوفيق البكرى. ويصف حال الطرق في الوقت الحاضر والنزاع بين الفقهاء والصوفية حتى اليوم مما يدل على رغبة الأستاذ فى التجديد والاصلاح. ويبدو ذلك فى المقدمة فى الجمع بين التفكير والحقيقة، والتحسين المستمر للكتاب الذى لم ينشر الا بعد ثمان سنوات من تأليفه. وحذف فصول منه ووضعها فى كتاب الشعرانى مع العناية بجمال الأسلوب تأثيرا فى القراء.

والأهم من ذلك هو الحرص على مصر. فقد تحول التصوف من ظاهرة نفسية إلى ظاهرة اجتماعية فى مصر مما يحتم أخذ موقف منه. كان الدافع لدراسة التصوف إذن تاريخ الشعوب وليس تاريخ الحكام. والدين جزء من الحياة المصرية منذ عهد الفراعنة حتى ظهور الإسلام وانتشاره فيها وحفظ مصر لتراثه. لذلك لا يمكن تفسير الحياة فى مصر إلا بالرجوع إلى الدين ومظاهره مثل التصوف الذى اعتبره الناس خلاصة الدين حتى استأثر بعواطف المصريين[1]. لقد غابت القومية فى هذا العصر، وحضرت الرابطة الإسلامية. وأصبحت مصر محط المتصوفة من المغرب وتركيا وفارس والشام. وقد دخل أبو القاسم المغربى مصر وفى صحبته خمسمائة فقير عام ٩٦٠هـ. لذلك أنشئت الزوايا والخانقاه للواردين. الغاية من البحث إذن فلسفة التاريخ المصرى وتفسير ظواهره تفسيرا جديدا لا يقوم على تاريخ الملوك، ولا يستند إلى تتابع الدول التى تولت الحكم فى مصر. وإنما يدرس الملوك والحكام من خلال الشعب وما مر به من تيارات، وشغل عواطفه من موجبات الدفاع عن الإسلام ضد التصوف. فلا يوجد إسلام منفصل عن الدين الشعبى. بل لقد تحول المصريون إلى صوفية، وغلب التصوف على الإسلام ذاته. ولم تنجح حملة نابليون فى زحزحة تصوف المصريين إلا فى المدن. وظل منتشرا فى الريف[2] . وقد اختار الأستاذ موضوعه فى أوج الحركة الوطنية المصرية فى

---

(١) "إن مصر أحوج بلاد الأرض إلى هذا النوع من التاريخ. إن تاريخها إلى اليوم قائم فى الجملة على تاريخ ملوكها وحكامهم. أما شعبها فليس له حساب عند أكثر المؤرخين حتى العدول منهم. والمؤرخ الذى يعرض لتفسير الحياة فيها لا يستطيع قط أن يفهمها على وجهها الصحيح قبل أن يتناول بالدراسة المفصلة كل ما مر بأهلها من حركات دينية وحضارة إسلامية. فإن المصرى منذ عهد الفراعنة الأقدمين رجل شديد التدين. وآثاره التى لا تزال قائمة إلى يومنا الحاضر تشهد بصحة ما نقول وتحول المصريين من الوثنية إلى المسيحية، ومن المسيحية إلى الإسلام... أحاول أن أفسر الحياة المصرية - أو الكثير من ظواهرها - على ضوء التصوف... إن التصوف كان فى اعتبار الناس زبدة الدين وخلاصته. قد شاع واستفحل أمره واستشرى واستبد بعواطف المصريين. وكان أكبر العوامل فى توجيه حياتهم فى هذا العهد"، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

(٢)" وبعد هذا هو كتابى الذى أرجو أن يساهم فى وضع بحث يفلسف التاريخ المصرى ويتناول ظواهر الحياة فيه بتفسير جديد يقوم على فهم واسع بما مر بالمصريين من حركات الدين واستوعب نفوسهم من تيارات وشغل أذهانهم من أفكاره. وقد انتهيت فيه إلى نتيجة لها خطرها هى أن الحياة المصرية فى جملتها منذ العصر العثمانى حتى يومنا الراهن تدين لتعاليم الصوفية أكثر مما تدين للقواعد الدينية=

الثلاثينيات والأربعينيات. واتصل بمشايخ الطرق مثل عالم الاجتماع حتى يعيش التجربة. ويستبعد الأستاذ الأثر اليهودى أو المسيحى فى نشأة التصوف وانتشاره فى مصر. ويرجعه إلى أثر تاريخى اقتصادى بفقر مصر بعد تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح وحكم مصر ظلما من الوالى والجند والمماليك[1].

وكان لمشايخ الطرق نفوذهم أحياء وأمواتا. وكانوا يكونون دولة داخل الدولة، بين دولة الفقراء ودولة بنى عثمان. تحرروا من عرف البلاد ودينها، ومن نظم الدولة وقوانينها. بل وتمردوا على العرف السائد عند أرباب الطريق. كان لا يتم شئ فى الدولة إلا بإذن الحفناوى. وكان السادات جشعا يحب المادة. وكان الشيخ على أبو قورة يحب الغلمان، والشيخ عبد الله يبيع الحشيش، وفقراء الأحمدية والبرهامية يزنون فى النساء اللواتى يأخذن العهد عليهم. وقد خلع الشيخ السبكى عاريا ومسك قضيبه ليريه لخطيبته. الزنا والخمر والميسر والحشيش حلال. فالتحلل رد فعل على القهر، تحرر إلى الداخل بعد أن صعب التحرر إلى الخارج. قسموا مصر إلى مناطق نفوذ عند المريدين والحكام. والرياسة فيهم وراثية إذا مات الشيخ أقيمت صلاة الغائب فى البلاد النائية. امتد نفوذهم بعد الموت، فيؤخذ العهد عليهم[2].

وقد انتشر التصوف فى مصر نظرا لما كان يعيش فيه مشايخ الطرق من ترف، وسقوط التكاليف الدينية عن مدعى الولاية، وفقر العامة وقهرهم تحت الحكم العثمانى، وحب الأتراك للدروشة، وانتشار الزنا والمخدرات والحشيش والخمر والشذوذ الجنسى. كان التصوف هروبا من الظلم والضنك، من الفقر والقهر[3]. وقد

=أو للحضارة الأوربية. وسنعرف فى الفصل الختامى كيف اتسعت فرجة الخلاف بين قواعد الدين وتعاليم الصوفية فى ذلك العصر، وكيف غلبت هذه التعاليم مبادئ الدين الحنيف. فأما عن الحضارة الغربية فقد أقبلت إلى مصر فى ركاب نابليون الذى أجهز على العصر العثمانى فى ١٧٩٨، واشتد بأسها فى عهد محمد على واسماعيل، وبدأ تأثيرها غلابا فى المدن فى عهدنا الحاضر. ولكن نفوذها لا يزال كسيحا فى الريف. وهو يمثل أغلبية الشعب المصرى. بل إن آثار هذه الحضارة فى أهل المدن لا تزال وفى الأغلب والأعم مجرد مظاهر تخفى وراءها تقاليد قديمة العهد، بينها وبين تعاليم صوفية العصر العثمانى صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

(١) اشهر الطرق فى مصر القادرية (٥٦١هـ)، والرفاعية (٥٧٦هـ)، والشاذلية (٦٥٦هـ)، والأحمدية (٦٧٥هـ)، والنقشبندية (٧٩١هـ)، والمولوية (٦٧٣هـ) وأخرى مثل : البرهانية، والسهروردية، والحسينية، والوفائية، والكشيرية، والمدينية، والفردوسية، والخلوتية، والهمدانية، والطيفورية، والشطارية، والخضيرية، والعزيزية، والسعودية. وتبلغ حوالى خمسًا وأربعين طريقة.

(٢) المصدر السابق ص١١٨ - ١٢٣ ص١٤١ - ١٤٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٥٠ - ١٦٤.

أنكر الناس والفقهاء على أرباب الطريق أحوالهم. كما نافسهم الجند والحكام أرزاقهم ومناصبهم. فقد أعتبروا الولى أعظم من الرسول، وأباحوا التأويل[1].

ويبين الأستاذ فى النهاية موقف الاسلام من التصوف، وحث الإسلام الناس على الحياة العملية، وإعمال العقل، واتباع طرق العلم. ويعتمد على جهود المصلحين: الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبى. ويستشهد بدراسات طه حسين ومصطفى الغلايينى وعبد العزيز جاويش وأحمد أمين لبيان مخاطر التصوف على الحياة العملية[2]. فالأستاذ مصلح دينى صوره نجيب محفوظ فى شخصية مأمون رضوان فى القاهرة الجديدة. فقد كانا أبناء دفعة واحدة من قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة مع محمد عبد الهادى أبو ريدة عام ١٩٣٤[3]. ولكن الأستاذ يظن أن نهضة مصر الحديثة قد استطاعت كشف بطلان مزاعم الصوفية، وبيان مخاطر التصوف. وكشف للمصريين أهمية عالم القوة والنصر. ويتحول الأستاذ من كانط

---

(١) قال فيهم السيد الحجازى شاعر العصر. المصدر السابق ص١٤٣.

ليتنا لم نعش إلى أن رأينا	كل ذى جنة فى الناس قطبا
علماؤهم به يلوذون بل قد	اتخذوه من دون ذى العرش ربا
اذا نسوا الله قائلين فلان	عن جميع الأنام يفرج كربا
واذا مات يجلوه مرارا	وله يهرعون عجما وعربا
بعضهم قبل الضريح وبعض	عتب الباب قبلوه وتربا
هكذا المشركون تفعل مع	أصنامهم تبتغى بذلك قربا

"واستعبدوا السادة، واستبدوا بالطغاة، وأذلوا الجبابرة، وأخضعوا الخصوم، وانتصروا على الحساد، واستولوا على أموال الاثرياء". المصدر السابق ص ١٤٩" فأدى بهم هذا التصور القبيح للدنيا وقيمتها إلى القول بالغاء الملكية، واحترام البطالة، وإباحة التسول، وتحقير ما تنطوى عليه الحياة من لذات، وإغراء الانسان بتكلف الحزن،واصطناع الضيق،والسعى إلى مواطن الزل،والاغتباط بالهوان،والاطمئنان للمستقبل الغامض، والقناعة بالتافه من شئون العيش، والاستهانة بالمادة، والاستهتار بالمال، والاكتفاء برحمة السماء. وتلقى المصريون عنهم هذه الآراء كما يتلقى المؤمن المخلص عقائده الدينية. فلا يتردد عن اقتنائها ولا يبطئ فى العمل بها.. وكان هذا للاسف كفيلا بأن يشيع الفتور فى عزيمته".. المصدر السابق ص ٢١١ ـ ٢١٣"إن تعلق المصريين بالاسلام فى العصر العثمانى لم يكن هو الذى انحدر بهم إلى الركود الذى استبد بهم، وافسد شتى نواحى حياتهم. وانما كان ذلك من أثر الدعوات الباطلة التى انطلقت فى المصريين . وكان للمتصوفة فيها أعظم قسط، وأوفر نصيب "،المصدر السابق ص٢٢٧.

(٢) الأفغانى : الاسلام والرد على منتقديه، محمد فريد وجدى : المدنية والإسلام، محمد عبده : الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية. عبد العزيز جاويش : الإسلام دين الفطرة. أحمد أمين : فجر الإسلام. مصطفى بيرم : تاريخ الأزهر ، المصدر السابق ص ٢١٧ ـ ٢٣٢.

(٣) حسن حنفى : الفلسفة والرواية فى أدب نجيب محفوظ.فى"هموم الفكر والوطن "، دار قباء ،القاهرة ١٩٩٨ جـ١ ص٩٥٨-٦١٢ وأيضا: الجديد فى القديم، حوار مع محمد عبد الهادى أبو ريدة (وهو منشور فى هذا الكتاب).

إلى نيتشه، داعيا المصريين إلى الأخذ بأساليب القوة والبقاء للأقوى. والسماء لا تنصر ضعيفا[1]. بل إن الدراسة النظرية وحدها لا تكفى لذلك. فالكلمة لها حدود. قد تعجز عن المقاومة، ومن ثم وجبت الثورة الفعلية عن طريق تثوير الثقافة وتحويل التصوف من أيديولوجية الطاعة والاستسلام إلى أيديولوجية القوة والغضب، وتحويل مقامات الصبر والتوكل والورع والرضا إلى قيم الرفض والتمرد والاعتراض والمقاومة[2].

ولكن الأستاذ مازال يرى أن الصوفية قد درأوا المخاطر عن البلاد. فقد كانوا يمثلون سلطة الشعب ضد سلطة الطغاة واستبداد الحكام. وأخذوا عطايا الحكام ووزعوها على الفقراء. فقللوا المفاسد إن لم يجلبوا المصالح. وقد كانت شفاعاتهم للناس مقبولة عند الحكام. ومع ذلك أدى ذلك إلى إضعاف روح المقاومة عند الناس، وخمدت الثورة فى قلوب المصريين[3]. التصوف وهم فى قلوب العجزة، لا

---

(١) "وانا لنحمد للنهضة الحديثة تهيأتها الجو للكشف عن بطلان هذه المزاعم وتحذيرنا من الخطر الذى يهددنا من وراء هذه التعاليم المريضة، ومعرفة الهوة السحيقة التى تفصل بينها وبين تعاليم الإسلام الصحيحة. فإنا فى عصر لا يعرف الرحمة، ولا يحترم إلا القوة والحديد والنار. والشعوب تخطئ كثيرا حين تقتصر على الاعتقاد فى جهادها على رحمة السماء، فإن السماء لا تحابى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلائق فى صراعها، والبقاء للأصلح، والغلبة للأقوى. وتواكل الشعوب لا ينجيها من زحمة النضال وسباق الحياة. وإنما هو أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها، وتسليميها فى وجودها، وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق. هذا هو موقف الإسلام من تعاليم المتصوفة. ومنه نرى أن الإسلام لم يساهم فى الانحدار بالحياة المصرية إلى هذا الاضمحلال. ولم يشترك فى توجيهها إلى هذا الركود الذى رأيناه. ومن الخير أن نقول الآن إن الشعوب فى تطورها إلى النضج والكمال، وانحدارها إلى الركود والاضمحلال لا تخضع لعامل واحد. وانما تسير فيما يلوح من تاريخ التطور ،مسوقة بعدة تيارات وحركات لكل منها نصيبه فى هذا التوجيه. ومثل هذه الدراسات شاق على أهله. فليس فى وسع الباحث أن يحدد تحديداً رياضيا مدى ما كان للتصوف من أثر فى توجيه الحياة المصرية لأن ذلك لا يقاس بمقياس، ولا يكال بمكيال، ولا يوزن بميزان. ولهذا كان الكلام فيه بالغا ما بلغت قوته عرضة للعجز عن مقاومة معاول الهدم، وإن سعت إلى هدمه، واتجهت إلى تحطيمه"، المصدر السابق ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

(٢) "وفى الحق لقد ضاق العالم الإسلامى بالحياة الدنيا، وكره ما تنطوى عليه من ألوان الشر وضرورب الظلم. وانتهت الرغبة فى إصلاح الدنيا عن نفر من أهله بتصور مملكة باطنية وراء الدنيا التى تعيش فى رحابها، وتكرع من آثامها وشرورها. وكان طبيعيا بعد أن أقام هذه الدولة فى مخيلته أن يبحث لها عن حكام عدول يتولون إدارتها، والإشراف على أحوالها، ثم يخرج من هذا إلى تصنيف هؤلاء الحكام، فصنفهم بطريقة تعسفية فى طبقات تختلف باختلاف المصنفين ويتزعمها القطب، وتليه مئات الأوتاد والأبرار والنقباء والنجباء والأبدال وغير ذلك ممن يشرفون على مختلف مظاهر الحياة فى هذه المملكة الباطنية، ويسيرون دفتها، وينظمون أمورها، ويعوضون الناس خيراً عما يلقونه من شر دنياهم"، المصدر السابق ص ١٢٥.

(٣) "ومن الانصاف أن نقول إن هذا النفوذ الذى تهيأ لشيوخ الطريق عند حكام البلد كان يمثل سلطة الشعب أمام هؤلاء الطغاة . وبهذا تجلت إرادة الامة حتى فى أسود الأيام التى سجل فيها التاريخ=

يساعد الأمة على التعرف على الأسباب، ولا يجعلها تسعى فى الدنيا سعيا، وتكدح فى الأرض كدحا[1] . إنما العلماء ورثة الأنبياء، والأئمة قادة الأمم. لقد عارض شمس الدين الديروطى الصوفى السلطان الغورى وحثه على الجهاد. واستشهد الحلاج قائداً ثورة القرامطة. فالتصوف المصرى إبان العصر العثمانى وما يزال يمكن أن يتحول إلى ثورة إسلامية عامة إذا أعيد بناؤه من البعد الرأسى إلى البعد الافقى، ومن الاتحاد بالله إلى القوة فى العالم، ومن الفناء إلى البقاء[2].

٦- من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية وتحقيق الأهداف الوطنية

وكما بدأ الأستاذ حياته مؤرخا للتصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ومنه تولد الامام الشعرانى، كذلك بدأ دارساً لمظاهر التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام فى نفس الوقت تقريبا، كتب "التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام[3] . وطبع قبل "الاحلام، بحث مقارن". وهى رسالته التى نال بها درجة الدكتوراه عام ١٩٤٣، ولم تطبع إلا فى ١٩٤٥[4]. وهما موضوع واحد يغلب عليه علم النفس. لذلك تم اقتباس أجزاء من كتاب الاحلام فى التنبؤ بالغيب. وقد تم اختيار موضوع التنبؤ بالغيب بناء على توجيه مصطفى عبد الرازق ومخطوط له لم يطبع عن الوحى[5].

=استكانتها لاستعباد الحكام. وقد أفاد الشعب من وراء هذا النفوذ شيئا آخر هو رد الظلم، والكف عن البغى، ودفع العدوان. وذلك أن شيوخ الطريق كانوا حلقة الاتصال بين الشعب المظلوم وحاكمه الجائر. وكانت وساطة الشيوخ مجابة، وشفاعاتهم مقبولة فى أكثر الحالات. هذا بالإضافة إلى أن الارزاق التى اجراها على شيوخ الطريق الأمراء ومن اليهم من الحكام كانت تنفق فى أكثر الحالات على الشعب المنكود الذى أرهقه هؤلاء الحكام بضرائبهم الجائرة الظالمة. أبتز هؤلاء أموال الشعب عنوة واقتدارا. وردوا جانبا منها إلى شيوخ الطريق هدايا وأرزاقا. انفقت فى الترفية على أصحاب هذه الأموال. على أن شيوخ الطريق قد دفعوا عن علاقتهم بالحكام انتصارا لظلمهم وتأييداً للجائر من تصرفاتهم. فأدى هذا إلى اضعاف روح التمرد على هؤلاء الظلمة واخماد نار الثورة فى قلوب المصريين"، المصدر السابق ص١٤٠.

(١)" هذه أوهام تمثلت فى خواطر هؤلاء العجزة الذين أعوزهم العيش على ما يحبون وجهل الاتصال العلمى الذى يربط بين معلولات وعللها. فتصوروا نواميس الكون على الوجه الذى يشتهون .. وغير هذا من المرات توهمها هؤلاء العجزة الذين أعوزتهم القدرة على الضرب فى زحمة الحياة والظفر فى الدنيا بأوفى نصيب، فالتمسوا فى عالم الخيال تحقيق ما يشتهون .. هذه هى الأركان الاربعة التى هيأها الوهم لأرباب الطريق. وفى الحق لقد كان لهذا الوهم ما يبرره . فقد فشى الدجل، واستشرى دواؤه ،كثر أدعياء التصوف، واستفحل أمرهم"، المصدر السابق ص٦٧ ـ ٧٠.

(٢) تم تحليل أعمال الأستاذ الأخرى مثل "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربى" مع قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق" فى رابعا وخامسا فى هذه الدراسة.

(٣) التنبؤ بالغيب عن مفكرى الإسلام. مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٤) الأحلام. بحث مقارن، مكتب الآداب، القاهرة ١٩٤٥.

(٥) التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ص ٦٦ ـ ٤٨.

والموضوع جديد ومبتكر، نشر في سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية مع شكر رئيسها على عبد الواحد وافي. وقد اعتمد الأستاذ على منطق العقل والمنهج التاريخي في دراسة الموضوع. فمع أن الله يستأثر بعلم الغيب إلا أن الفلاسفة حاولوا تفسيره بالاتصال بالعقل الفعال، والصوفية بالاكتساب، وابن خلدون يعلله بالرغم من معارضته لظواهر الشرع. وينكره آخرون. ومع أن الأستاذ يفرق بين التنبؤ بالغيب والتنبؤ في العلم، الأول بلا مقدمات والثاني له مقدماته إلا أنه يستعمل منطق العقل في دراسته دون افتراض ملكات أخرى وراء العقل وإلا خرج البحث عن نطاق العلم(١).

ومع ذلك فليس العقل وسيلة المعرفة الوحيدة. هناك الحدس، وهوالقلب الذى يجعل أحكام العقل ترجيحية دون الاعتراف بعجزه والاستسلام لما يجهله. فتاريخ العقل هو تاريخ ارتياد المجهول. ومع ذلك يرفض الأستاذ التكهن الصنعي أي الكهانة وصنوفها مثل ضرب الأقداح والودع والرمل ملتزما بالتفسيرالعلى العلمي العقلي لها ، والانتهاء من المقدمات الى النتائج.ويغيب التفسير العلى عن البعض إذا غابت عنهم المقدمات ولم يستطيعوا الربط بمنطق العقل بينها وبين النتائج(٢).

ويقسم الأستاذ كتابه إلى ثلاثة أبواب. الأول علم الغيب عند مفكرى الاسلام أشبه بمقدمة عامة عن حد الغيب وطرق العلم به وتفسيراته الفلسفية والصوفية وآراء المسلمين بين تراث القدماء ومصادرهم الإسلامية منتهيا إلى أنها نتيجة

---

(١) "ولكن من الانصاف أن نقول إن العقل ليس كل ما لدى الانسان من أدوات المعرفة وإن كان في رأينا أكملها جميعا. وإن صح هذا كان من حق الانسان أن يتردد في الاذعان لبعض أحكام العقل، وأن يتريث في إنكار الظواهر التى عجز هذا العقل بمناهجه عن تفسيرها. هذا إلى إحتمال أن تتهيأ له في مقبل الأيام قدرة تمكنه من فهم ما عجز في حاضره. وتاريخ العقل أعدل شاهد على ما نقول. ومعنى هذا أن قصور العقل عن إدراك ظاهرة ما أو تعادل السلب والإيجاب بصدد حكمه عليها لا يبرر التأدى من ذلك إلى متابعة هذا القصور، والاذعان لهذا العجز، والانتهاء إلى انكار الظاهرة نفسها. وإذا كنت قد كفلت للعقل سلطانه في علاج هذا البحث منذ بدايته إلى نهايته فقد ألزمته حد الترجيح، وأبيت عليه أن يتجاوز مجاله إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يحتمل أن يترتب على إغراء العقل من شطط التغيير. وما أظن أنى وأنا أكبر العقل وأعتبره أكمل أدوات المعرفة إطلاقا أغالى إذا قلت إن من الخير لمن يجد من منطق عقله ما يهديه إلى وجه الاطمئنان أن يتريث في أداء حكمه، وحسب الانسان في بعض الحالات وحى قلبه. فربما كان هذا أصدق من لجاجة العقل وجموح تأملاته"، المصدر السابق ص١٩٩ - ١٧٠.

(٢) "وهكذا انتهى إلى القول بأن أحداث الغيب المحجب يتيسر الانباء عنها متى سبقتها مقدمات تنذر بها. وهذه المقدمات تتكشف للقليلين وتخفى على الكثيرين لأن الناس يتفاوتون في خبرتهم ومدى ما يفيدون منها، ويختلفون في دقة الملاحظة وبعد النظر والقدرة على الحديث وغير هذا مما أسلفنا الاشارة إليه. فإن ثبت انقطاع الاتصال العلمى بين أحداث الغيب ومقدماته وجب التصدى لتكذيبها ومحاولة تحليلها في ضوء المنطق العقلى وحده"، المصدر السابق ص١٦٣.

التفاعل بين المصدرين[1]. والثانى التنبؤ الطبيعى عند مفكرى الإسلام سواء إدراك الغيب عند الأنبياء أو إدراك الغيب عن أهل الكشف الصوفى ومن اليهم ثم الرؤيا الصادقة كحلقة متوسطة بين النبوة والولاية. والثالث فنون التكهن الصنعى عند مفكرى الإسلام، علوم الكهانة والعرافة، والفأل والطير والعيافة، وأحكام النجوم، والفراشة وموقف الشرع منها.

والحقيقة أن التنبؤ بالغيب قضية فى التراث الإسلامى. وتقوم فى التراث القديم بالدور الذى تقوم به الدراسات المستقبلية الحالية. كانت أشكال قراءة المستقبل مثل الكهانة والعرافة عند العرب والنبوة عند بنى إسرائيل وأحد أوجه الاعجاز فى القرآن عند البعض هى الصور الأولى للتعرف على المستقبل عن طريق الافراد، أصحاب البصيرة الحادة والوعى التاريخى. ومازالت بقاياها فى الممارسات الشعبية فى قراءة الكف وضرب الودع وخط الرمل وضروب السحر والشعوذة. وقد أصبح الآن التعرف على المستقبل موضوعا لعلم المستقبليات من أجل وضع سيناريوهات المستقبل بالرغم من عدم وجود مسار حتمى للتاريخ نظرا لتدخل الارادات البشرية الفردية والجماعية. ومازلنا فى حياتنا اليومية لا نعرف الحدث إلا بعد وقوعه، ولا نتنبأ بالكوارث ولا نتوقع الأزمات إلا بعد حدوثها. مما يدل على أن ثقافتنا الحية لم تتحول بعد من التنبؤ بالغيب وتفسير الأحلام إلى العلوم المستقبلية. يبدأ التنبؤ بالغيب بمعرفة أحوال العصر وظروف الأفراد من أجل رؤية مستقبلهم. وكذلك تفعل الدراسات المستقبلية فى التنبؤ بمسار المستقبل بناء على المعطيات الحالية، والمعرفة بقوانين التاريخ. مهمة الدراسات التاريخية التعرف على المسار فى الماضى، ومهمة الدراسات الاجتماعية معرفة الحالة الراهنة لتكوين الظواهر الاجتماعية من أجل التنبؤ بالمستقبل. ليست الدراسات المستقبلية مغامرة فى التكهن بالمستقبل ومساره بل تقوم على معطيات تاريخية عن الماضى ومعطيات اجتماعية عن الحاضر. وكلاهما انتقال من الشاهد إلى الغائب، ومن المرئى إلى اللامرئى. وبدلا من التأصيل فى علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون يمكن تأصيلها فى أنواع الكهانة والعرافة فى الحياة العربية قبل الإسلام وفى قصص الانبياء وفى فلسفة التاريخ[2].

---

(١) "إن وجهات النظر الإسلامية فى موضوع التنبؤ بالغيب فى كل صوره مردها فى الأغلب والأعم إلى طبيعة التفكير عند أهلها والتراث الذى زودهم به الدين الإسلامى والبيئة العربية إجمالاً"، المصدر السابق ص١٦٧.

(٢) توفيق الطويل : علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون، ملحق الدكتوراه ١٩٤٦، حسن حنفى : علم المستقبليات فى: دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧.

أما دراسة الأحلام فقد نشأ التفكير فى هذا الموضوع نتيجة لتدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى بكلية الآداب، جامعة فؤاد الأول مما اضطر الأستاذ إلى التعرض للمدارس الحديثة فى علم النفس والتحليل النفسى وعرض موقفها من الأحلام ثم تأصيلها فى التراث القديم اليونانى والرومانى والإسلامى فى الشرق والغرب. ثم أصبح القديم هو الأساس والحديث هو الفرع، القديم علوم الغايات، والحديث علوم الوسائل طبقا لقسمة القدماء للعلوم. وقد أشرف على البحث مصطفى عبد الرازق. وقبل طباعته تم تعديله عدة مرات حتى يكون ميسور القراءة لدى جماهير القراء. وقد تم شكر جميع المتعاونين من أقسام الدراسات اليونانية والرومانية وأقسام علم النفس وكلية الطب[1]. فالموضوع علمى جامعى حى فى العقل والقلب[2]. لذلك تطلب البحث الجمع بين المنهج العقلى المفتوح الذى لا يغفل حدس القلب، والمنهج التاريخى المقارن[3]. وقد دعا ذلك إلى رفض الاتجاهين المتعارضين: الأول الذى يعتبر الأحلام من عند الله، والثانى الذى يشك فيها شكا

---

(١) وهم الأساتذة Wandel د.محمد سليم سالم، يوسف مراد، رجب عبد السلام، مصطفى سويف الذى أعد كشاف الاعلام.

(٢)" منذ بضعة أعوام وكلت إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول تدريس تاريخ العلوم الفلسفية لطلاب السنة الأولى. واستلزم الحديث عن التيارات الحديثة فى علم النفس أن أعرض موقف مدرسة الاستقصاء العقلى والتحليل النفسانى من الذات اللاوعية وطرق دراستها عند أتباع هذه المدرسة. واقتضى هذا أن أعرض موقفهم من الاحلام فى إيجاز. وكنت كلفا بهذا الموضوع من قبل. ولكن العرض الوجيز أدى فيما بعد إلى التفكير فى دراسة الموضوع فى توسع، إستجابة للذة العقلية التى ينتظر أن تترتب على دراسته. فلما قطعت مرحلة فى دراسته خطر لى أن أضع كتابا عن الاحلام فى ضوء علم النفس الحديث. ثم بدا لى أن أتم البحث بعرض وجيز لمختلف وجهات النظر الإسلامية فى مجاله. فلما شرعت فى دراستها وعرفت ميادينها، تبينت أنها وحدها خليقة ببحث مستقل تكون الدراسات السيكولوجية الحديثة تعليقا عليه بعد معرفة أصول هذه الاتجاهات الإسلامية فى الدين والتراث الغربى والشرقى على السواء. بهذا لا تكون الدراسة مجرد نقل وتلخيص وتصنيف لما ورد فى كتب المحدثين من علماء النفس بل تصبح بحثا طريفا جديدا حتى فى غير اللغة العربية لأن هذا الموضوع بكر لم يطرقه أهل البحث فى العربية أو فى غيرها من اللغات فيما نعلم . ومذاهب مفكرى الإسلام فلاسفة وصوفية ورجال شرع قد ذهبت أشتاتا فى كتبهم. ولم تصادف من إهتمام الباحثين كثيرا ولا قليلا. والكشف عنها وتتبعها إلى منابعها الأولى ومعرفة مكانها من التفكير العلمى الحديث خليق بأن يكون موضوعا لرسالة دكتوراة. وقد سلم بهذا أستاذى المشرف على إعداد رسالتى معالى مصطفى باشا عبد الرازق. وكان على= =علم بهذه التطورات. ولما شرعت فى طبع الكتاب آثرت أن أتناول الكثير من فصوله بوجوه من التعديل إقتضت أن يجرى القلم فيها بالحذف والتبسيط والإضافة ليكون الكتاب أكثر ملاءمة لجهود المثقفين من القراء"، الأحلام ص١٨-١٩.

(٣) "وبعد فما رجوت من وراء هذا الجهد إلا أن أصل مع القراء بصدد هذا الموضوع الدقيق الشائك إلى كلمة حق يسكن لها منطق العقل ويطمئن اليها حدس القلب. ولهذا أكفلت للعقل سلطانه، وأبيت عليه أن يتجاوز مجال الترجيح إلى نطاق اليقين رعاية لحدس القلب واتقاء لما يترتب على انفراد العقل من شطط التقدير، وإن كنت لم أملك طوال البحث إلا تحكيم المنطق وحده"، المصدر السابق ص١٩.

مطلقا، واستبقاء المنهج العقلى الاحتمالى، المنهج الديكارتي، الذى يقوم على العقل والعلم. وقد لاحظ ذلك أستاذه بإقامة الدراسة على التعليل أى إيجاد الأسباب المادية وإخراجها من دائرة الوحى الالهى والالهام الصوفى. وبالتالى يأخذ التلميذ موقفا متقدما على أستاذه الذى يرفض التعليل. ويعجب الأستاذ بعقلانية التلميذ وعلميته ويستشهد به فى مقدمته لكتابه[1] . والتقدم من الفكر الدينى إلى الفكر العلمى تقدم من جيل الأستاذ إلى جيل التلميذ. إذ يعتمد التلميذ على علم النفس، أى على معطيات العلم لتفسير ظاهرة الاحلام، وعدم الاكتفاء بالأخبار المنقولة والروايات الموروثة فى الثقافة الشعبية. ولما كانت المادة العلمية تاريخية اقتضت ايضا اتباع المنهج التاريخى المقارن القائم على النزاهة والانصاف. وهو ما يتمتع به القاضى الحصيف[2]. ويتضح ذلك فى العنوان الفرعى للرسالة[3]. وقد لاحظه أستاذه أيضا فى مقدمته مما يتطلب علما واسع الاطلاع وروحا علمية موضوعية. لا يهم الخطأ والصواب بل المهم الريادة والاجتهاد[4].

---

(١)" عنى الأستاذ توفيق الطويل بالبحث فى موضوع الرؤيا وفكر فيه طويلا وقرأ فيه كثيرا وهداه البحث إلى ترجيح الرأى القائل بأن الرؤيا ليست وحيا الهيا. قال الأستاذ وبذلك نزعناها من مجالها الشائك وأطلقنا العنان للعقل فى بحثها ولم نلزمه الا بقيود العقل نفسه. ثم إن الأستاذ ينكر فى لهجة تشف عن أسف واعتذار أنه لم يصل بعد العناء فى البحث والدرس إلى علم اليقين فى أمور الرؤيا وتحليلها وتعليلها، وإنما وصل إلى الظن والترجيح. ولسنا نشاركه الأسف، فقد علل العلماء وعللوا كثيرا من شئون العالم حتى لأدهشونا أخيرا بتحليل الذرة. وكانت غاية الغايات وأسطقس الأسطقسات لا تقبل قسمة ولا تحليلاً. فتركوا الناس فى هم مقيم مقعد، رويدا أيها العلماء الباحثون، دعوا لنا فى هذه الحياة شيئا ننعم به من غير أن نعرف به تعليلا ولا تحليلا "، المصدر السابق ص ١٠.

(٢) "أما منهجنا فى البحث فالوقوف فى كل فصل موقف المؤرخ فنعرض فى أمانة وجهات النظر الإسلامية شرعية وصوفية وفلسفية، ثم نتبعها إلى منابعها الأولى فى التراث العقلى عند اليونان والرومان والشرقيين القدامى لنميز بين العناصر الأصلية والداخلية فى التفكير الإسلامى، ونتبين مدى ما فيه من وجوه الجدة والابتكار. ثم نعرض ما يقابل هذا التفكير عند المحدثين من علماء النفس لنتبين مكان المسلمين فى مجال التفكير الانسانى"، المصدر السابق ص٩.

(٣) الأحلام" دراسة للمذاهب الإسلامية، فلسفية وصوفية ودينية، فى موضوع الأحلام مع تتبعها إلى منابعها فى الدين والتراث اليونانى فى الشرق القديم وبيان ما يقابلها عند المحدثين من علماء النفس"، المصدر السابق ص٩.

(٤) كان المؤلف يحاول أن يدرس الرؤيا عند مفكرى الإسلام. لكن البحث قد تحول إلى دراسة مقارنة وهو يقول " والدراسة الكاملة لموضوع متعدد الجوانب كموضوع بحثنا وتتبع نواحيه فى شتى العصور وعند مختلف المفكرين أمر شاق قد يتجاوز الطاقة البشرية. ومن أجل هذا وجب أن نشير إلى أنها مجرد محاولة. وهى محاولة تعتبر ناجحة فيما أرى إذا أغرت بعض الباحثين بارتياد هذا الموضوع، ومحاولة الكشف عن مجاهله، وتصحيح ما يحتمل أن نكون قد أخطأنا فهمه، والعصمة لله وحده. وهذه الدراسة التى يسميها المؤلف تواضعا محاولة هى ناجحة كل النجاح ولا خوف عليها من الاخفاق فى إغراء الباحثين. وهى ناجحة فوق ذلك نجاحا عظيما فى ضم معارف ومذاهب فى شأن الرؤيا وما يتصل بها لم يجمعها من قبل كتاب عربى"، المصدر السابق ص٩-١٠.

ويتم تناول موضوع الأحلام في ثلاثة أبواب، كل منها فصلان: الأول النوم والاحلام عند مفكرى الاسلام. يبدأ بتعليل النوم عند الفلاسفة، وعند الانسان والحيوان تعليلا علميا، يجمع بين التفكير القديم والحديث فى المشرق والمغرب بأسلوب هادى رصين لا أثر فيه للخطاب أو للمواقف المسبقة المعلنة. ثم يتم تعليل الأحلام الباطلة تعليلا حسيا نفسيا كما هو الحال عند علماء النفس. والثانى الرؤية الصادقة وتعليلها عند علماء النفس والشرع، وتحديد علاقة الرؤية بالولاية، والولاية بالنبوة وآراء الفلاسفة والصوفية فيها وفى أسبابها دون وصف ماهيتها . فالاطلاع على الغيب إما أن يتم فى اليقظة نبوة ووحيا أو ولاية وإلهاما، وإما أن يتم فى النوم، أو أضغاث احلام. والثالث علم التعبير عند رجال الشرع ومكانة المسلمين فيه. فالتعبير هو التأويل بصرف النظر عن التعليل للرموز ومعانيها واختلاف دلالتها باختلاف الثقافات. وقد عرف المسلمون كتاب أرطميدروس فى تعبير الرؤيا وشرحوه وطوره وأكملوه. ويتضح من العرض خصوصية الثقافات وفى نفس الوقت قدرتها على التحليل العلمى الدقيق.

وما يهمنا فى الأحلام هو عدم الوقوع فى أحلام اليقظة بل الانتقال منها إلى تحقيق الأهداف الوطنية. وكما ترتبط الاحلام بواقع الحالمين وحياتهم فالعقل الباطن هو تراكم لخبرات فردية وجماعية، وتعبير عن حاجات وتمنيات يمكن تحقيقها كأهداف وطنية بالفعل عن طريق التخطيط لها وتحويلها إلى مشروع وطنى قومى قادر على تجنيد طاقات الأفراد وحشد الجماهير. ومن ثم تتحول الأحلام من مجال اللاوعى إلى مجال الوعى، ومن التعبير عن التمنيات إلى تحقيق الأهداف، ومن الرؤية الصادقة إلى تحقيقها فى الواقع. فالعالم هو مجال التصديق.

٧- من تاريخ العلم والاصلاح الدينى إلى تأسيس العلم وكبوة الاصلاح

وكما بدأ الأستاذ بالفلسفة والأخلاق والتصوف فإنه أيضاً بدأ بتاريخ العلم عند العرب فى إطار تاريخ الفكر الفلسفى.فالعلم من أحكام صنوف الفكر. فكتب "العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى" واضعا العلم فى تاريخ الفكر الفلسفى مع الفكر الاصلاحى الحديث، وواضعا الترجمة لجزء من تاريخ العلم لجورج سارتون عن أفلاطون والأكاديمية مع اقتراح مدخل لتاريخ الفلسفة وضاما كل ذلك إلى فلسفة الأخلاق عن المثل الأعلى وابن عربى، والسعادة فى الفكر الفلسفى[١].

---

(١) العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨ ويشمل بابين : الأول فى تاريخ الفكر الفلسفى .ويشمل أربعة موضوعات: العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، وهى الدراسة التى أعطت الكتاب كله عنوانه، والفكر الدينى الاسلامى الحديث فى العالم العربى، وأفلاطون والأكاديمية لمؤرخ العلم جورج سارتون (ترجمة)، ومدخل لدراسة تاريخ الفلسفة. والثانى فى فلسفة الاخلاق ويشمل ثلاثة موضوعات:المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق، وفلسفة=

وكان للعمل أهميته فى الفكر الاسلامى الذى يسميه الأستاذ الفكر العربى خضوعا لبعض مقولات المستشرقين مع أن حملة العلم كانوا فى غالبيتهم من غير العرب، بالإضافة إلى تسوية الإسلام بين الشعوب، عربا وعجما. وقد سبق العرب فى وضع أسس المنهج التجريبى . كما أبدعوا فى علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والفلك والجغرافيا (تقويم البلدان)، وفى العلوم الرياضية خاصة فى علم الحساب. وقد ساعد على ذلك كفالة حرية التفكير لأهل العلم ورخاء الدولة العربية، وتقديرها للعلم والعلماء مسلمين أو غير مسلمين(١).

وقد قام الأستاذ بترجمة جزء من تاريخ العلم لجورج سارتون بعنوان "أفلاطون والأكاديمية"، وهوالباحث المنصف لمساهمات العرب فى تاريخ العلم(٢) . وقد أضاف الأستاذ مجموعة من التعليقات والهوامش بالإضافة إلى التعليق الأول من الكتاب للتعريف بالمدن اليونانية وشرح بعض الأساطير، وتعريف بعض الألفاظ المنطقية مثل الحد والرسم، وشرح بعض جوانب فلسفة أفلاطون فى محاورة الجمهورية، بل وشرح بعض الديانات الشرقية مثل الشامانية، دين قبائل آسيا الشمالية وأمريكا، والاعتراف بدور الآخرين فضيلة حتى قبل الاعتراف على فضل النفس.

ويظهر الاهتمام بالفكر العلمى العربى ليس فقط فى التأليف والترجمة بل أيضا فى التحقيق. فقد قام الأستاذ بتحقيق بعض الأجزاء الطبيعية من "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" القاضى عبد الجبار، الجزء الثامن " فى الخلق"، والجزء التاسع "فى التوحيد"(٣).

ولما كانت الطبيعيات مقدمة للإلهيات فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة فقد قام الأستاذ بترجمة فصل الفلسفة والإلهيات من كتاب "تراث الاسلام" لألفرد جيوم(٤). وأضاف الأستاذ عدة تعليقات تبلغ السبعين تبين أصالة الفلسفة الإسلامية

=الأخلاق الصوفية عند ابن عربى، وقضية السعادة فى الفكر الفلسفى، وقد تم عرضها من قبل فى تحليل دراسات الأستاذ الخلقية.

(١) جورج سارتون: أفلاطون والأكاديمية من كتاب تاريخ العلم، الجزء الثالث ،العرب والعلم ص١٨٧ - ٢٥٨.

(٢) المصدر السابق ص١٣ - ١٠٧.

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد،الدار المصرية للتأليف و الترجمة ،القاهرة (د.ت).

(٤) ألفرد جيوم : الفلسفة والالهيات من كتاب تراث الإسلام ص٢٢٣ - ٣٢٣ لجنة الجامعيين لنشر العلم. الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦. ويحتوى الكتاب على مقدمة ألفردجيوم وعربها خطاب عطية ص ل ـ ث. أسبانيا والبرتغال ل ج . ب ترند ترجمة حسين مؤنس=

وأنها ليست مجرد نقل لتراث الأقدمين خاصة اليونـان. ويضيف معلومات بالنسبة للتراث الغربى عن توما الاكوينى، ويكمل المراجع، ويضيف نصوصا قديمة، وتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه بعد الاتصال به لمعرفة مصادره وعناوينها، وإضافة نصوص وشهادات من مراجع عربية أخرى علمية قديمة، والاستشهاد بمستشرقين آخرين مثل كارادى فو، ونقل الألفاظ إلى أصلها العربى، وكذلك نقل النصوص إلى أصولها العربية، وشرح المصطلحات الفلسفية. فالترجمة على هذا النحو إعادة تأليف، وإنتاج جديد للنص[1]. ويشير الأستاذ إلى بحث له بعنوان "الاسلام بحث مقارن" يسير فى نفس الروح، العلم والالتزام[2].

وتقوم الدراسة على بيان أهمية الفكر العلمى وحاجتنا اليه والدفاع عن الشخصية العلمية العربية ضد المستشرقين وأحكامهم المسبقة على العقلية العربية والفكر الإسلامى، وبيان تميز العلم العربى عن العلمين اليونانى والشرقى. قام العلم على البرهان، واعتمد على المنهج التجريبى، وكون مع الفلسفة منظومة واحدة. فالعلم كل نسق عقلى برهانى، لا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وكان من الطبيعى أن يأخذ الأستاذ هذا الطريق فى مرحلة المد الوطنى فى الأربعينيات، والاعتزاز بالتراث الاسلامى كوعاء أساسى للعزة الوطنية. ظهرت عدة كتابات فى هذا الوقت فى مصر والشام حول تاريخ العلم عند العرب فى عصر الإسلام الذهبى تبين كيف نقل المسلمون والعرب القدماء العلم من اليونانية إلى العربية مباشرة أو عن طريق السريانية، ثم طوروه وأكملوه، فازدهر التراث العلمى العربى. وقد أكملته أوربا بعد ذلك فى عصر الترجمة الثانى من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية قبيل عصر النهضة خاصة فى أسبانيا وصقلية. وهناك خصائص للتفكير العلمى عند العرب قد تتميز عن خصائص التفكير العلمى فى الغرب، خاصة فيما يتعلق بحكم القيمة الذى لم ينفصل عن حكم الواقع فى الفكر العلمى العربى، وانفصالها عن الواقع فى الفكر الغربى بدعوى الموضوعية والحياد، مما سبب الأزمات المتتالية فى تاريخ العلم الغربى[3].

والحقيقة لقد كثرت الدراسات من هذا النوع منذ فجر النهضة العربى حتى اليوم، يكرر بعضها بعضا. وآن الأوان للانتقال من الاعتزاز بالعلم القديم إلى

=ص١ ـ ٧٩ الحروب الصليبية إيرنست باركر، ترجمة أحمد عيسى ص٨١ ـ ١٤٧ الأدب ل أ.د. جب ترجمة عبد اللطيف حمزة ص١٤٩ ـ ٢٢١.

(١) وقد قام محمد عبد الهادى أبو ريدة بذلك أيضا فى ترجمته لكتاب دى بور: تاريخ الفلسفة فى الاسلام.

(٢) الاسلام، بحث مقارن ١٩٤٥.

(٣) توفيق الطويل : لقطات علمية من تاريخ الطب العربى، عالم الفكر، خصائص التفكير العلمى بين تراث العرب وتراث الغربيين، عالم الفكر، أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٤.

تأسيس العلم الجديد كما يفعل العلماء وليس كما يفعل المؤرخون، وأن يتحول تاريخ العلم الوصفى إلى تأسيس للعلم النظرى. وبتحليل اللحظة القديمة التى تأسس فيها العلم القديم يمكن معرفة أسباب تقدم العلم من داخل العلم، وتأسيس العلم فى اللحظة الراهنة بدلا من الاكتفاء بنقل العلم من الغرب والاعتزاز بالعلم من القدماء.

وقد أدخل الأستاذ موضوع الاصلاح الدينى كجزء من تاريخ الفكر العلمى فى "العرب والعلم" فى الفكر الإسلامى الحديث فى العالم العربى[1] . وقد يكون لاستبدال لفظ العربى بالاسلام له ما يبرره فقط فى تاريخ الفكر الإسلامى منذ نشأة حركة القوميين العرب فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن. ولا يوجد أستاذ فى هذا الجيل أو فى الجيل الماضى إلا وتعرض للفكر الدينى الاصلاحى فى المائتى سنة الأخيرة منذ الأفغانى فى القرن الماضى حتى الجماعات الإسلامية فى هذا القرن[2]. يرصد المسار، ويتتبع الأجيال، ويعتبر نفسه مسؤولا أدبيا عنه دون أن يحاول تطويره ونقله من جيل إلى جيل، ينقده ويكمله أو يغيره . يكتفى بالرصد التاريخى والوقوع فى بعض الخطابة والانشائية والعرض الخارجى.

أما جيلنا فإنه يرصد كبوة الإصلاح وظواهر الردة فيه. وتعنى الكبوة أن النهايات غير البدايات، وان الفكر الإصلاحى بالرغم من بداياته الجذرية والجزئية بدأ يتراجع شيئا فشيئا عن منطلقاته الأولى نظراً للأحداث التى مرت على كل الأجيال، فشل الثورة العرابية فى ١٨٨٢ والتى أدت الى تراجع محمد عبده إلى النصف، وقيام الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ والتى استولى فيها العلمانيون على الحكم قاضين على الخلافة مما أدى إلى تراجع رشيد رضا إلى النصف مرة أخرى، ثم الصراع بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ مما أدى إلى دخول الإخوان السجون والتعذيب، وظهور الجماعات الإسلامية الحالية من غياهب السجون وأهوال التعذيب. فشتان ما بين النهايات والبدايات. كما يرصد جيلنا ظاهرة الردة، إنقلاب بعض المفكرين الاصلاحيين رأسا على عقب من الضد إلى الضد، والانتقال من العلمية أو الليبرالية إلى السلفية، فتحول اسماعيل مظهر من "أصل الأنواع" وفلسفة النشوء والارتقاء إلى "الاسلام أبداً". وتحول خالد محمد خالد من "من هنا

---

(١) الفكر الدينى الإسلامى الحديث فى العالم العربى، العرب والعلم ص ١٠٩ - ١٨٥.

(٢) يحيل الأستاذ إلى عثمان أمين "رواد الوعى الانسانى"، محمود قاسم "عبد الحميد بن باديس" ويمهد بالدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية، والدعوة السنوسية فى الصحراء الغربية،. ويحيل إلى عبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الافغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، ويذكر بعض تيارات الفكر الإسلامى فى القرن العشرين وظروفها مثل تطوير الأزهر، وسقوط الخلافة الإسلامية وصداه ومدى تأثيره فى العالم العربى.

نبدأ"، "الله أو الطوافان"، "الحرية أبدا" إلى" صحابة حول الرسول"، "الدين والدولة"[1]. يطور جيلنا الاصلاح النسبى إلى إصلاح جذرى حتى نأمن من الكبوة والردة. ويعنى الاصلاح الجذرى التحول من الأشعرية إلى الاعتزال على نحو كلى وليس إلى المنتصف كما فعل محمد عبده، أشعرى فى التوحيد، معتزلى فى العدل، ثم التحول من الاعتزال إلى الثورة، فلا يكفى العقل إن لم يؤد إلى ثورة.

٨- من الاضطهاد الدينى والصراع بين الدين والفلسفة إلى النضال من أجل حرية الفكر ووحدة المعرفة

ودخل الأستاذ فى معارك حديثة تدور حول حرية الفكر التى دافع عنها جيله بطريقة ضرب النماذج والأمثال من التاريخ. فحول التاريخ إلى قصة كما هو الحال فى قصص الأنبياء، وأعلن عن موقفه دفاعا عن حرية الفكر عن طريق دراسة الماضى، والمقصود هو دراسة الحاضر. كانت إحدى وسائل هذا الجيل الدفاع عن مطالب العصر عن طريق حكايتها فى الماضى. ففى جيل طه حسين ومعركة الشعر الجاهلى بدأ الصراع بين الفكر الحر والتسلط الدينى، بين النظر العقلى والتقاليد القديمة، بين البحث العلمى والأفكار الشائعة. ولما كان صاحب المثالية المعدلة رقيق الطباع، سمح الخلق، وديع الأخلاق فإنه دخل فى المعركة عن طريق قصص الأنبياء ليروى قصة الصراع بين الدين والفلسفة. فالدين هو الذى يبدأ بالحرب ضد الفلسفة، دفاعا عن السلطة ضد حرية النقد. كما يروى قصة الاضطهاد الدينى للمفكرين الأحرار دفاعا عن الفكر الحر فى جيله ضد اضطهاد الدين له[2] . وربما خرج أيضا من ظروف مصر فى الأربعينيات وممارسة العنف من الجماعات السياسية دينية وعلمانية، مرة باسم الدين ومرة باسم الوطن.

وقد أعيد إصدار الكتاب بعد أربعة وأربعين عاما، ووصف صاحبه بأنه من المشيخة الأولى لمصطفى عبد الرازق من أجل إثبات الاتفاق بين الدين والفلسفة والعلم أى بين الوحى والعقل والواقع. وتعتمد المقدمة على الكتاب الثانى "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، وعلى "قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة" بالرغم من اختلاف الموضوع فى الكتاب الأخير عن الكتابين السابقين وان اشترك معهما فى أسلوب القص لتوظيف الماضى من أجل الحاضر[3]. وبالرغم من أن المادة من تاريخ الغرب المسيحى وتجارب الاضطهاد فيه، إلا أن المادة الإسلامية متناثرة فيه،

---

(١) حسن حنفى : كبوة الاصلاح فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ص ١٧٧-١٩٠.

(٢) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى ١٩٤٧ طبعة جديدة، الزهراء للاعلام العربى ١٩٩١.

(٣) قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٧٩.

بين الظهور والاحتجاب، إعتمادا على شواهد التاريخ فى الاضطهاد، وعلى النصوص الدينية فى التسامح. وما أكثرها لو استخلصناها إنتقاء وإخراجا من سياقها مثل ﴿لا اكراه فى الدين﴾، ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾، ﴿لست عليهم بمسيطر﴾. بالإضافة إلى بعض حوادث التاريخ المعروفة مثل اضطهاد ابن حنبل بسبب خلق القرآن دون ذكر لاضطهاد المعتزلة والخوارج والشيعة والصوفية وفقهاء الأمة، فالانتقاء فى التاريخ مثل الانتقاء فى النصوص. ويستشهد بالمعارك المعاصرة حول نظرية التطور التى هزت الدينا والتى تقوم على مركزية الانسان والتطور. وهى نظرية إسلامية بالرغم من إنتقادات بعض المعاصرين لها، وانتقاصهم من العلم التجريبى، واعتباره خطرا يهدد العقيدة الدينية. فيهاجمونه وهو أساس العلم والتقدم فى تاريخنا القديم، وكما أثبت فى " العرب والعلم "، ومما يكشف عن وحدة مشروع الأستاذ وتكامل أجزائه فى منظور واحد. وتنتهى المقدمة الجديدة إلى تلخيص الموضوع وهو نشأة الصراع بوجود عقل جرئ ورجال دين متسلطين[١].

وتبين مقدمة الطبعة الثانية إرتباط الإيمان فى التاريخ بالتعصب والاستبداد والدين منها برئ. فالإيمان يقوم أيضا على التسامح والعدل. فإذا ما أصبح المؤمن صاحب نفوذ غالى وتسلط. ويرصد شهداء الفكر فى المسيحية الغربية والشرقية وفى الاسلام، وظمأ الانسان إلى إهراق الدم واستعلاء الجانب الحيوانى فى محاكم التفتيش. وإن الدفاع عن الحق لا يتطلب الاضطهاد أو العدوان على حرية الضمير بل يتطلب الحجة والدليل والبرهان والاقناع[٢]. ولا ينكر الأستاذ شهداء اليهودية، ويذكر شهداء البهائية أسوة بالمراجع الغربية دون مراجعة. ويثبت حق رجال الدين فى دفع الكفر. وبالتالى يعطى سلطة لهم تجعلهم يمارسون الاضطهاد ضد مخالفيهم فى الرأى. ويتحدث عن طبائع بشرية تحب سفك الدماء. ويجعل الثورات دموية بالضرورة مساويا فى ذلك بين الحاكم الظالم والشعب المظلوم. ويقع فى بعض الخطابية والإنشائية. ويقترب من التطهر عندما يجعل الدين بريئا من كل مظاهر الاضطهاد وكأن الدين له وجود خارج المجتمع[٣] . ويستشهد ببعض الكتابات الاصلاحية المعاصرة[٤].

---

(١) قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام ص١٤.

(٢) المصدر السابق . ص٢٣ ـ ٤٣.

(٣) "هذا الكتاب يحكى فى نطاقه سيرة فكرة آثمة نزفت بها قلوب تغلى حقدا وتضطرم تعصبا فتوغل فى ارتكاب الاثم وتحمل الدين وزر ما تريق من دماء بريئة وما تحتاج من مبادئ إنسانية كريمة وعلى كره منها مضت مواكب الحرية فى طريقها قدماً لا تتوقف ولا تتعثر إلا لتستأنف سيرها فى نشاط يحدوه الأمل الباسم وتوقده الغبطة بالظفر المبين"، المصدر السابق ص٢٣ ـ ٢٤.

(٤) وذلك مثل "رسالة التوحيد" و "الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" لمحمد عبده، و"حياة محمد"، و"الفاروق عمر" لمحمد حسين هيكل.

وتبدأ القصة باضطهاد المسيحية وأسبابه، واضطهاد نيرون وما بعده، ودفاع المسيحيين عن دينهم، وبغضهم للحضارة الرومانية، ثم اضطهادهم فى عهد دقلديانوس، وبدأ نفوذ الكنيسة فى روما. ثم تحول الاضطهاد من روما للمسيحيين إلى اضطهاد المسيحيين لخصومهم من باقى مثل اضطهاد قسطنطين لباقى الفرق المسيحية التى شقت عصا الطاعة على مركزية روما العقائدية والسياسية، واضطهاد ثيودوسيوس لخصومه الدينيين، وبداية الاعدامات، وموافقة أوغسطين على ذلك، ثم مذبحة الالبيجيين المتطهرين[١]. والحقيقة أن الأستاذ يعتمد على المراجع الغربية المباشرة فى الموضوع، وينقل عنها، ويشير إليها. ويعترف بذلك بالإضافة إلى بعض المراجع الثانوية العربية فى الموضوع[٢].ويضيف بعض المقارنات مع التاريخ الاسلامى فى الهامش مثل مقارنة نيرون بالدولة الفاطمية والحاكم بأمر الله مؤرخا له بالتاريخ الميلادى (١٠٢١م)، نقلا عن الكتب الأوربية قبل أن يعقد باب ختامى عن الاضطهاد فى الاسلام[٣]. ومع ذلك تبدو المادة غريبة على الثقافة المصرية، وفى معرض النقل عن الكتب الغربية الوصفية ينسى الأستاذ أحيانا الموضوع وهو حرية الفكر ويقع فى تبرير حوادث التاريخ. فبدلا من الدفاع عن المسيحيين ضد اضطهاد الدولة الرومانية لهم يدافع عن سياسة الدولة عن غير قصد، ، ويبرر اضطهادها للمسحيين، ويساوى بين اضطهاد الدولة الرومانية وبين اضطهاد الكنيسة بعد انتصار المسيحية للفرق المسيحية المخالفة واتهامها بالزندقة والالحاد. واضطهاد المسيحى للمسيحى أشنع من اضطهاد الرومانى للمسيحى[٤]. ويسمى الاضطهاد اليهودى عبر التاريخ الاضطهاد الإسرائيلى مثل مذبحة كنعان، ومجزرة كهنة بعل، وإراقة موسى دم عبدة الوثان. ولا يذكر الاضطهاد اليهودى لليهود الأحرار أنفسهم مثلا إسبينوزا، ولا أسباب اضطهاد الآخرين لليهود مثل عزلتهم ومصلحتهم الخاصة المخالفة لمصلحة الأوطان التى يعيشون بها. كما يعتمد على منهج النص الذى يؤيد الاضطهاد أو التسامح بالرغم من عيوبه مثل الانتقائية، وأن النص لا يخلق ظاهرة إجتماعية بل يساعد على فهمها وتفسيرها. أما التعقيب

---

(١) المصدر السابق ص٤٧ ـ ٧٨.

(٢) وذلك مثل كتاب J.B. Bury : A history of Freedom of Thought ويقول الأستاذ "وقد استقينا منه كثيرا من معلوماتنا عن الاضطهاد الذى نزل بالمسيحية فى قرونها الأولى"، قصة الاضطهاد ص٤٧ (هامش) والمراجع الثانوية مثل" تاريخ الفلسفة، اليونانية"، "تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط" ليوسف كرم، المصدر السابق ص٥٢.

(٣)" فقد طارد الذميين من اليهود والنصارى وتولاهم بالقتل أو التعذيب وهدم كنائسهم وألغى أعيادهم وحقر من شأنهم أمام المسلمين وأوقع بهم حتى فر الكثيرون وهو لا يمثل سياسة مصر الفاطمية المتسامحة مع الذميين. فقد اضطهد الحكام المسلمين ،وأله نفسه، وسب الصحابة. ثم عاد فى أواخر أيامه إلى إنصاف الذميين"، المصدر السابق ص٤٨ ـ ٤٩ (هامش).

(٤) المصدر السابق ص٥٥.

على المادة المنقولة فإنه لا يعطى جديدا بل أقرب إلى إعادة التلخيص لها، والانتقال من فصل إلى فصل آخر[1]. وطبقا للنظرة المتطهرة فإن الأستاذ لا يجعل الاضطهاد مرتبطا بجوهر الدين بل بالمجتمع والسلطة السياسية فيه. فاضطهاد المسيحيين من الرومان أولاً، ثم من الكنيسة ثانياً مع أن الدين الخالص لا وجود له، ولا يوجد إلا الدين فى تصور للعالم، ينشأ عن بناء إجتماعى، وسلطة سياسية، ومرحلة تاريخية.

واستمر الاضطهاد فى العالم الكاثوليكى فى العصر الوسيط من خلال محاكم التفتيش فى أسبانيا لاضطهاد المسلمين واليهود وطردهم من أسبانيا ثم لاضطهاد المفكرين الأحرار أو العقلانيين والعلماء المتأثرين بالمسلمين من المسيحيين مما أثار الألم والهلع فى النفوس. وبدأ اضطهاد البروتستانت الذين رفضوا طاعة الكنيسة. ونشأت الحروب الدينية بين الطائفتين الكاثوليك والبروتستانت، بين البابوية والاصلاح التى أثارها فيليب الثانى. ووقعت مذبحة سانت بارتلميو فى فرنسا[2]. وحدث نفس الشئ فى انجلترا عندما تآمر الكاثوليك على نسف البرلمان واضطهادهم فى حرب الثلاثين عاما. لقد قام الاصلاح الدينى دفاعا عن العقل والحرية والوطن. ولكن البروتستانت أنفسهم سرعان ما وقعوا أيضا فريسة الاضطهاد لخصومهم. وحرق سرفتيوس الأسبانى لنقده عقيدة التثليث. والحقيقة أن هذا الجزء يعتمد على كتاب "قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، ويكرر نفس المادة. كما يعتمد على عدة كتب أخرى ثانوية[3] . والغاية باستمرار تبرئة الدين فى ذاته من الاضطهاد فى رؤية متطهرة للدين وكأن له وجود خارج المجتمع. ولكن يظل الهدف البعيد هو العصر الحاضر فى مصر[4].

وبعد عرض الاضطهاد الدينى فى الجزء الأول اضطهاد المسيحية والاضطهاد فى المسيحية ومحكمة التفتيش فى العالم الكاثوليكى، وإضطهاد البروتستانت ثم الاضطهاد عند البروتستانت يبدأ فى عرض التسامح الدينى فى الجزء الثانى إبتداء من فجر التسامح الدينى حتى الاضطهاد فى الإسلام الذى يوضع فى باب التسامح وكأن الاضطهاد طارئ عليه.

ولقد بدأ فجر التسامح الدينى منذ الاصلاح الدينى وتأييده الحرية الدينية، وذلك بفضل الغنوصية خاصة، والفصل بين السلطتين عند مفكرى طقس العماد.

---

(١) المصدر السابق ٥٦ - ٥٧ ص٧٨ ص١١٢ - ١١٣ ص١٤٣.
(٢) المصدر السابق ص٧٩ - ٩٠ ص٩١ - ١٠٤ ص١٠٥ - ١١٣.
(٣) وذلك مثل كتاب معالم تاريخ أوربا فى العصر الحديث لرفعت حسونة ، المصدر السابق ص٩٤.
(٤)" أن من يرتكب فى أيامنا الحاضرة جريمة يعاقب عليها القانون ينال جزاء ما قدمت يده، وينجو من العقاب كل من تربطهم به صلات رحم وقربى"، المصدر السابق ص٦٥.

كما بدأ التسامح فى انجلترا خاصة عند لوك فى القرن التاسع عشر، وفى فرنسا بظهور فلاسفة الشك، وحملة فولتير على التعصب الدينى ودفاعه عن سيرفيه، وكذلك دفاع روسو عن حرية الاعتقاد. ثم انتصر التسامح الدينى فى ألمانيا باستثناء اضطهاد اليهود نظرا لعزلتهم وتكوينهم جماعات مغلقة وخاصة داخل الدولة القومية.

ثم يعرض الأستاذ أخيرا الاضطهاد فى الاسلام وبواعثه ومعنى الزندقة وفشوها فى العصر العباسى، واضطهاد المهدى والهادى للزنادقة واستئصال القرامطة، ومذبحة الشيعة، وبعض آثار الجمود فى العصر الحديث، وشكوى الإمام محمد عبده منها. ويلجأ إلى النصوص لبيان سماحتها وممارساتها أيام الفاروق وحب الاستشهاد والقتال المباح فى الإسلام[١]. والحقيقة أن الانتقال من الظواهر الاجتماعية والسياسية مثل الاضطهاد إلى النصوص المتسامحة لا يفسر هذه الظواهر. ويظل السؤال قائما: إذا كانت النصوص تدعو إلى التسامح فممّ نشأ الاضطهاد الذى يعتمد على شرعية النصوص أيضا ؟ ومن هنا تأتى أهمية جدل النص والواقع، والصلة بين السلطتين الدينية والسياسية. وهنا ينشأ الخلط بين لفظى الإسلام فى" الاضطهاد فى الاسلام" وبين المسلمين فى ظاهرة " الاضطهاد بين المسلمين"، والانتقال من النص إلى الواقع ومن الواقع إلى النص بلا إحكام أو منطق، وكأن الغاية إدانة التاريخ وتبرئة النص، تخطئة المسلمين وتبرئة الإسلام، وكأن هناك إسلاما بلا مسلمين فى المجتمع والتاريخ[٢]. كما أن وصف ظاهرة إجتماعية سياسية معارضة بالزندقة هو أخذ صف الدولة ضد خصومها السياسيين وعدم كشف ستار الدين كأداة للسيطرة أو للمعارضة السياسية عند الفريقين. وليست

---

(١) المصدر السابق ص١٤٥ - ١٦٤.

(٢) ويبدو ذلك فى التعقيب بقوله "وهكذا مكن الاسلام لمبدأ التسامح، وأقر حرية الضمير، والاعتقاد بما لا يدع مجالا للشك. فحرم الاكراه على إعتناق الدين فى وقت كان يقوى فيه على فرض عقيدته بحد السيف. وقنع من الذميين بدفع الجزية وكفل لهم حرية العبادة .لم يبح القتال إلا حرصا على كفالة العقيدة والرأى دفعا للمعتدى حتى لا يفتن امرؤ عن دينه، ولا يضار أحد بسبب عقيدته . وفى سبيل هذا وحده أحل القتال. وكان الاستشهاد فى سبيل الله موضع الثناء والتقدير. وأما ما عرف فى بعض مراحل الاسلام من وجود الاضطهاد مع قلته وخفة تبعاته فإن مرجعه كما قلنا إلى أسباب سياسية ودوافع شخصية أو بواعث عقلية وهى أسباب لا يحمل الدين وزرها فى كثير ولا قليل. وقاتل الله الذين اتخذوا الاسلام وغيره من الديانات شعارا يخفى وراءه نزاعتهم الشريرة ويرتكبون باسمه من الآثام مانزلت الأديان لتدفع الناس عن ارتكابه، وتصرفهم إلى أسمى مبادئ الخير والحق والجمال. ولا عبرة بعد هذا بما يحتمل أن يقال من أن نصوص العقائد إن برئت من ذم الجريمة الآثمة حملت آثارها السيكولوجية فى نفوس المؤمنين بها وزراتهما عدلا وإنصافا أو كان لها فى تبعة الاضطهاد نصيب على أقل تقدير. إن فى هذا تجنيا صارخا واضح البطلان لأنه يكاد يلغى الفروق التى تفصل بين البراءة والاجرام"، المصدر السابق ص١٦٤.

الزندقة فقط فى الصوفية أو الفرق الإسلامية بل كانت، إتهاما أيضا لكل أحرار الفكر والأدباء والعلماء. ويحيل الأستاذ إلى مشروع الحركة الإصلاحية فى العصر الحديث وإلى وحدة إهتماماته كلها من خلال مؤلفاته فى مشروع فكرى واحد هو جزء من المشروع الاصلاحى الحديث[١].

وينتهى الأستاذ باقتراح للقضاء على الاضطهاد الدينى فى كلمة أخيرة عن طريق إقرار مبدأ التسامح، وأهمية المبدأ فى المذهب العقلى عبر التاريخ لتقويض الاضطهاد. وهو مبدأ اسلامى أقرته المدنية الأوربية الحديثة . والحقيقة أن تغيير الواقع والتاريخ بناء على إعلان المبادئ واقتراح المذهب والحلول تطهر ومجرد إبراء لذمة. لا يتغير الاضطهاد إلا بتغيير الأسباب التى تؤدى إليه، تواطؤ السلطتين الدينية والسياسية ضد المعارضة الفكرية والسياسية، وإقرار حرية التفكير والتعبير، وكفالة حق الاعتراض والاختلاف للجميع. والاقرار بمبادئ العقل والتسامح فى أية حضارة لا يكفى لتغير واقع الاضطهاد. وهو ما يحدث فى المجتمعات الغربية والشرقية على حد سواء التى يمارس فيها الاضطهاد بالرغم من إقرارها بمبدأ التسامح والخلاف فى العصور الغربية الحديثة ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة[٢]. فالمواقف المثالية وحدها لا تغير فى الواقع شيئا.

أما "قصة النزاع بين الدين والفلسفة" فقد كتب إثر مناقشة بين الأساتذة فى كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بعد محاضرة عامة فى الموضوع أثارت جدلا ثم نقاشا ثم كتابات. كان العنوان أولا" قصة النزاع"، ثم أصبح فى الطبعات التالية" قصة الصراع"، يبدو لأن النزاع جوهرى فى حين أن الصراع طارئ[٣]. كما أن الصراع لا يمكن إنكاره فى الواقع، إنما أن تكون بواعثه متفقة مع الأخلاق والعقل. فالصراع سنة الحياة. والكتابان" قصة الاضطهاد". و"قصة الصراع" متداخلان. بل

---

(١) يحيل الأستاذ إلى محمد عبده والسنوسى من زعماء الحركة الاصلاحية، ويشير إلى" فجر الإسلام" لأحمد أمين و"من تاريخ الالحاد فى الاسلام" لعبد الرحمن بدوى، و"حياة محمد" و" الفاروق " لمحمد حسين هيكل و"تفسير المنار" لرشيد رضا، ويشير إلى واقعة تجريد على عبد الرازق لقب العالمية بسبب كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وردها إليه بعد اثنين وعشرين عاما والعفو عنه كما يحيل الأستاذ إلى "الشعرانى إمام التصوف فى مصر إبان الحكم العثمانى"، و"قصة النزاع بين الدين والفلسفة"، المصدر السابق ص١٤٦ـ ١٦٠.

(٢) يحيل الأستاذ إلى موقف محمد حسين هيكل فى الأمم المتحدة فى ١٩٤٦ لوضع نهاية الاضطهاد فى أوربا الوسطى. وتعميم طه حسين ذلك ليشمل الهند وفلسطين وأفريقيا الشمالية.

(٣) "وبعد فليس فى طبيعة الصراع نفسه مايثير الضيق، إذ ليست الحياة فى كل صورها إلا ألوانا من النضال، يبدو سافرا حينا ومحجبا حينا ... إن ما يثير الضيق أن تكون بواعث الصراع أو أهدافه= =بحيث لا تجرى مع سنن العدل، أولا تتمشى مع منطق العقل. أولا تساير مقتضيات الطبيعة"، قصة الصراع بين الدين والفلسفة ص٤.

إنهما موضوع واحد. المادة واحدة، والفصول متداخلة، وأحيانا بنصها ربما لأهمية الموضوع، والتنويع عليه. ويقوم باستعراض تاريخى للموضوع منذ اليونان والرومان مارا بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية حتى العصور الحديثة واضعاً الذات الإسلامي كالعادة فى العصور الوسطى مع أن له تحقيبه الخاص بالتاريخ الهجرى. والسبب فى ذلك الاعتماد على المراجع الغربية التى تضع التراث الإسلامى ضمن العصور الوسطى. والتلخيص والتعقيب لا يضيفان من جديد على المادة المنقولة. ويظل التاريخ هو المسؤول عن النزاع، إنما النصوص نفسها فبريئة، نصوص التوراة أو الانجيل أو القرآن، وكأنها توجد بذاتها خارج المجتمع والتاريخ[1].

ويضم الكتاب عشرة فصول: الأول مقدمة عامة عن حيوانية الانسان، وأنه أيضا تنطبق عليه قوانين الصراع فى الحياة. وهو مركزالكون، يجمع بين الإيمان والعلم، الإيمان لذاته والعلم لإدراك العالم الذى يعيش فيه. والثانى حرية النظر العقلى والقوى المناهضة لها. ينقد من يعتبر العلم التجريبى خطرا على الدين، ويحيل إلى" العرب والعلم "مما يبين وحدة مشروع الأستاذ الفكرى[2]. المعرفة واحدة، العلم والفلسفة والدين. وتقوم على النظر العقلى، والحرية الفكرية، ويكون العداء بين اللاهوت والعقل والعلم وليس بين الدين والعقل والعلم. فالسبب رجال الدين، حاملو السلطة الدينية، وجعلهم العقائد خارج العقل، منطقة حراماً لا يجوز الاقتراب منها، أو المتعصبون فى الاسلام مثل الغزالى وابن الصلاح والاتراك[3]. والثالث العقل والإيمان فى فلسفة اليونان والرومان حيث سادت حرية النظر العقلى أكثر مما ساد الاضطهاد باستثناء موت سقراط نتيجة تزمت رجال الدين ومطاردة المفكرين الاحرار. ويحيل الأستاذ إلى مناقشات محمد عبده وفرح أنطون، ويستشهد بتسامح الخلفاء الراشدين مما يدل على أن الغاية هو مجتمعنا والدفاع عن حرية الفكر فيه. والرابع موقف الاكليروس من شريعة العقل فى العصور الوسطى وبداية الصراع عندما سيطرت الكنيسة على العقل، واحتكرت حرية الفكر، ونصرة فريق علي فريق، وتيار فلسفى على آخر. والخامس موقف الاسلام والفقهاء من التفكير الفلسفى والتركيز على عداء الغزالى للفكر الفلسفى ومحنة ابن رشد ومنشور الخليفة بتحريم الاشتغال بالفلسفة وكذلك فتاوى ابن الصلاح فى هذا الصدد، وعداء ابن تيمية وابن القيم، والهجوم على الصوفية الغلاة، ومصرع الحلاج، ومحنة الامام

---

(١) المصدر السابق ص٨، ويتصدر الكتاب آية: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾.

(٢) هو محمد البهى، المصدر السابق ص١٦.

(٣) المصدر السابق ص٢٦.

أحمد ابن حنبل، ومقتل السهروردى، واعتبار كل ذلك بسبب رجال الدين وليس طبيعة الدين الذى يحث على النظر العقلى مما يبدو الأستاذ فيه مدافعا لا محللا[١].

ثم ينتقل الأستاذ إلى العصور الحديثة ويبين فى الفصل السادس النزاع بين اللاهوت والفكر الجديد فى عصر النهضة. فقد حمل عصر النهضة لواء حرية النظر العقلى ضد العصور الوسطى. كما قاوم رجال الدين روح العلم الجديد فى عصر النهضة، وعملوا قائمة بأسماء الكتب المحرمة. ويتناول السابع نمو النزعة العقلية فى العالم الكاثوليكى فى القرنين السابع عشر، وامتداد سلطان العقل من ديكارت بالرغم من صداقته لرجال الدين، واستعمال العقل لتأييد سلطة الدين، ثم نقد بايل المسيحية فى قاموسه الفلسفى، واستئناف فولتير النقد الساخر ضد المسيحية ورجالها. وكذلك فعل روسو مما أدى إلى اضطهاده من رجال الدين. كما قاوم فلاسفة" الموسوعة الفلسفية" الكهنوت وسلطة رجال الدين[٢].

وفى الفصل الثامن يبدو النزاع فى انجلترا البروتستانتية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد قاوم بيكون السلطة. ودافع هوبز ولوك عن حرية الاعتقاد بالرغم من اضطهاد نيوتن. كما دافع المذهب الطبيعى الالهى عن الدين الطبيعى ضد رجال الدين الذين استأثروا بالدين المنزل. وحاولوا تأسيس الدين الحر العقلى الاخلاقى دون خوارق، ومعجزات، وشعائر، وطقوس، وكتب، ونصوص. كما نقد شافتسبرى النصوص الدينية، ونقد هيوم المعجزات، وحمل جيبون على المسيحية بالرغم من دفاع المحافظين عنها. واستمر النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الماضى فى الفصل التاسع وانتصار العلم على اللاهوت فى خلق الكون كما عرضتها نظرية التطور عند دالاس ودارون[٣]. ويضم الفصل العاشر الكلمة الأخيرة تلخيصا وتعقيبا مكررا بواعث الصراع بين العقل والإيمان، بين الفكر الحر والكهنوت، مما أدى إلى نشأة ظواهر اضطهاد رجال الدين للمفكرين الأحرار طوال التاريخ[٤] . ولا يتجاوز التعقيب تلخيص الفصول من جديد وتكرارها بنظرة تاريخية تقوم على الرصد الجزئى الانتقائى لحوادث الاضطهاد، ودون تحليل فى العمق لأسبابه كظاهرة إجتماعية، وتداخل الدينى والسياسى فى التأويل، وفى ممارسة السلطة. ويبدو التراث الغربى هو الاساس، والتراث الاسلامى هو الفرع الملحق، سواء من حيث الموضوعات أو الأحكام دون خصوصية كل تراث، خاصة التراث الغربى الذى يعبر عن تباين أبعاده الثلاثة: الدين والفلسفة والعلم، الأول إلى

(١) المصدر السابق ص٥٣ ـ ٨٧ ص٨٨ ـ ١٤٤ ص١١٥ ـ ١٥٨.
(٢) المصدر السابق ص ١٥٩ ـ ١٨٥ ص١٨٦ ـ ٢٢٢.
(٣) المصدر السابق ص٢٢٣ـ ٢٥١ ص٢٥٢ ـ ٢٨٢.
(٤) المصدر السابق ص٢٨٣ ـ ٢٩٨.

أعلى والثانى إلى الأمام والثالث إلى أسفل مع التضحية بوحدة المعرفة التى تتمثل فى التراث الإسلامى. فقد نشأ الاضطهاد فى الإسلام نتيجة لغلاة المتعصبين، والغزو التركى، وحملة الغزالى على العلوم العقلية، ومحنة ابن رشد، وسيادة الاتجاه السلفى منذ ابن تيمية وابن القيم، بالإضافة إلى العامل السياسى. وقد حاول الفكر العربى المعاصر الدفاع عن حرية الفكر من جديد ولكنه مع النموذج الغربى، فصل السلطتين، الدينية والسياسية، وتعميم تجربة الغرب على باقى التجارب كما كشف عن ذلك حوار محمد عبده وفرح انطون فى" الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

والقرآن يحث على النظر العقلى، وحرية الفكر وطلب البرهان، والبحث عن الدليل. فالدين لا يعارض الفلسفة أو العلم نظرا للوحدة الأولى بين الوحى والعقل والطبيعة. تلك حدود جرأة الأستاذ دفاعا عن حرية الفكر ضد اللاهوت، والسلطة اللاهوتية وليس الدين. فالدين يقوم على النظر، والنظر أول الواجبات، وما لا برهان عليه يجب نفيه، وإيمان المقلد لا يجوز عن طريق عرض النزاع كقصة فى التراث الغربى، وليس كموقف لمفكر عربى معاصر فى مجتمع يقوم على وحدة السلطتين الدينية والسياسية، أسوة بما تم فى جيله من إستعمال الآخر للكشف عن عيوب الذات، وكما فعل عبد الرحمن بدوى فى "الانسانية الوجودية فى الفكر العربى" وفى "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام".

٩- من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة إلى الصراع بين الغرب والشرق والشمال والجنوب وتأسيس علم الاستغراب

وفى" قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة " تبدو روح الأستاذ الأولى، حبه للتاريخ وفهمه له على أنه أخلاق، عبرة وموعظة من الماضى إلى الحاضر. المادة توظيف التاريخ من أجل نهضة مصر الوطنية كما بدت فورة الاستقلال الوطنى فى الثلاثينيات والأربعينيات، وحاجة مصر إلى العزة القومية والبطولة والتضحية. ويصدر الكتاب فى اكتوبر ١٩٣٦ نفس عام معاهدة عام ١٩٣٦ ومن خلال لجنة التأليف والترجمة والنشر التى كان الأستاذ عضوا بها . وهى اللجنة التى كانت مهمتها نشر العلم والاعتماد على الجمعيات العلمية، ونشر الثقافة القومية والعالمية[1]. وقد كان الأستاذ يهدف إلى القيام بدراسة عن الغزالى ومذهبه . ربما

(١) قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦. وتقدم له لجنة الجامعيين لنشر العلم لكتاب تراث الاسلام الجزء الاول ص ى بقولها "وهو سيرة نضال عنيف مثار منذ نشأة الدنيا حتى يومنا الحاضر : فناء أمة كاملة وتلاشى إسمها من الوجود.وهو أول كتاب عرفته اللغة العربية عن هذا الموضوع الطريف فيما نعلم. ويحوى ثلاث خرائط وأربعين صورة. ونقل أغلبها=

كان الهدف منها تحريك التاريخ من جديد بعد أن أوقفه الغزالى فى القرن الخامس الهجرى باعطاء الحكام أيديولوجية القوة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، وأعطاء الناس أيديولوجية الطاعة فى" احياء علوم الدين"، ونقد خصوم السلطة فى الداخل والخارج، العلنية والسرية، فى نفس الوقت الذى صدر فيه " مستقبل الثقافة فى مصر" لطه حسين ليدعو لثقافة البحر الأبيض المتوسط، وربط مصر بالحضارة الغربية، وفصلها عن حضارتها الشرقية والإسلامية تنفيذاً البنود معاهدة ١٩٣٦. كان الأستاذ يدافع عن الشعوب وحقها فى التاريخ[١]. ينقل الماضى إلى الحاضر، ويزاوج بين الصورة والأسلوب. فجاء الكتاب متميزا بخصال ثلاث : دقة فى البحث، ونفوذ فى النظر، وجمال فى الاسلوب[٢].

لم تكن الغاية التاريخ بل العبرة المستقاة منه بعد فترةٍ من الزمان. وقد تتعدد العبرات للحادثة التاريخية الواحدة، يقرها كل عصر طبقاً لحاجاته. فالتاريخ هنا كالنص الدينى يعطى شرعية للحاضر، ومرآة تجد فيها النفس ما تحتاج. لم تكن الغاية البحث التاريخى عن الحوادث واستقصائها بل البحث عن الروح المعنوية وهى الوطنية والنضال والكفاح فى حياة الشعوب. التاريخ هنا أقرب إلى ظاهريات التاريخ. التاريخ واقع بين قوسين، والروح المعنوية ماهية. التاريخ هنا وصف للماهيات مثل القصص القرآنى الغاية منه العبرة أو الموعظة وليس التاريخ المتكرر على أنحاء مختلفة عدة مرات فى القصص طبقاً للمناسبة. ليست الغاية من التاريخ التعليل للحوادث ومعرفة أسباب وقوعها بل فهم وادراك ماهياتها. فالحوادث ما هى إلى حوامل للمعانى[٣]. التاريخ تحقيق لماهيات وقيم أخلاقية. لم يكن الهدف

=من أعظم متاحف الفن فى اوربا، وأروع كتب العلم الدقيقة . و قد جسمت الصور مواقف الزعماء والجماهير، ومثلت جشع الأمم، ومطامع الشعوب. وأبانت عن أنبل المثل وأحط النفوس. وكشفت عن مختلف التيارات التى توجه الأمم فى نضالها وكفاحها، وصوت مجلس الشيوخ كأروع مسرح لأعظم المآسى وأسوأ المهازل. ويصدر الكتاب فى ٣٠ أكتوبر سنة ١٩٣٦ فى أسلوب طريف وتحليل دقيق وطبع أنيق"، ص ى "وهو أول كتاب صدر فى السلسلة بعدها صدر" الشرق الإسلامى فى العصر الحديث" تأليف حسين مؤنس، ثم كتاب "تنظيم القرية فى غرب الدلتا" (الانجليزية) لعلى أحمد عيسى. ثم "ابن المقفع" لعبد اللطيف حمزة.

(١) حسن حنفى : مستقبل الثقافة فى مصر إلى أين ؟ الفكر العربى، بيروت ١٩٩٢.وأيضا: هموم الفكر والوطن، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ جـ٢ ص ٢٥١-٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ص ط.

(٣)" مازال الناس يستلهمون التاريخ، يستمدون من العبرة كلما ألجأتهم ضرورة فى حاضرهم إلى ذلك. فان تجربة العصور فى حاضرها لا تغنى الناس إذا شاؤوا التماس الحكمة الإجتماعية أو إستبانة القانون الإنسانى. وذلك أن حوادث السنين لا تتصل نتائجها بمقدماتها إلا بعد مضى القرون ولا تكتمل عبرتها إلى بعد توالى الأجيال، وليس فى تكرار التمثل بعبر الزمان إعادة ولا نفى تعدد النظرات اليها إباحة لها أو ابتذال. فإن الحادثة الواحدة قد تنطوى على ما حد له من عظات. وقد يتناولها الناس فى كل=

كشف حوادث روما وقرطاجنة لعلماء التاريخ بل إيجاد العبر والمواعظ للقارئ العربى، وإذكاء وعيه التاريخى، وفتح آفاق جديدة له. لذلك لم يكن المقصود مجرد إحصاء للمراجع والمصادر حشد أكبر عدد منها بل إستقصاء دلالة الحوادث التى يكفى لها مصادرها. فالغاية هو الوصف الكيفى وليس الاحصاء الكمى(١). وقد أضيفت للكتاب مجموعة من الخرائط والصور تجعلها سهلة القراءة والفهم. فالصور تجسيد مرئى للمعنى، والخريطة تجسيد لمواقع الحرب وجبهاتها. وكأن الأستاذ فى حبه الأول للتاريخ قد أدرك مبكرا عيوب النزعة التاريخية وحدودها.

ولما كان التاريخ حاملا للعبر، كانت العبر مجموعة القيم الانسانية والمثل العليا، إذا غابت حضرت الرذائل، وإذا حضرت ظهرت الفضائل. وأخطر الرذائل حب المال وعدم نضج النساء، وحب الشر لذاته. فبريق الذهب يعمى الأبصار لأن بريق الذهب كثيرا ما يسف بحرمة الرحم إلى مرتبة إلنسيان، ويهوى بالنفوس إلى درك الاتهام، ويهبط بقداسة الأخلاق إلى مواطئ النعال. قاتل الله المال بسبب الطمع الذى لا تسرده صلات رحم ولا يدفعه سلطان مبدأ(٢). كان القواد يغرون الجنود بحب المال. ويصورون الذهب كأعلى مثل للحياة، وأنبل ما فيها من مطامع. فتخدعهم الغنائم والأسلاب، وتفوت عليهم فرصا لا تعرض فى حياة الشعوب إلا لماما. تحرك الناس الرغبة فى حب امتلاكه وأن تخطت فى سبيل ذلك ما تعارفوا عليه من مثل حسنى ومبادئ عليا واستجابة للعدالة. والمال مصلحة، والمصلحة مثل المال تتحكم فى سلوك الأفراد والجماعات، وتحدد آجال المعاهدات، وتتحكم فى علاقات الشعوب. أما المرأة فشأنها شأن النساء فى جميع الشعوب التى ينقص

=عصر فيجد كل منهم فيها ناحية من المعنى مخالفا لما وجده سواء من معانيها"، مقدمة محمد فريد أبو حديد ص حـ د" تاريخ الحوادث الواردة فى هذا الكتاب: تناول الكثير من كتب التاريخ إستعراض الحروب التى ثارت بين روما وقرطاجنة.ولكن هذا الكتاب يحكى سيرة الكفاح بين هذين البلدين. فهو لا يهتم بالحروب إلا من حيث دلالتها على الروح المعنوية فى كلا الشعبين.ولهذ تعمدت الإيجاز فى سردها، وحاولت الخروج عن نطاقها، وتصوير آفاق أخرى لعل القارئ العربى لم يألفها فى كتب التاريخ. على أن القارئ الذى لا يريد أن يفهم الجو المعنوى الذى كان يتنفسه هذان الشعبان قد لا يقنع بقصة هذه الحوادث التى تتعاقب أمام ناظريه وتتسلسل مردودة إلى عللها وأصولها. وربما تشعر بالحاجة إلى معرفة الزمن الذى وقعت فيه هذه الحوادث ولهذا آثرت أن أذكرها فى هذا الثبت ليرجع إليه من اراد"، المصدر السابق ص٢.

(١) "وقد اطلعت فى موضوعى هذا على عشرات المؤلفات، ولكن أكثرها لم يفدنى عن شئ أكثر من سرد الحوادث التاريخية. فرأيت ألا أذكر من المصادر إلا ما أعاننى على تصوير الجو المعنوى الذى حاولت تهيئته فى كتابى هذا. إذ ليس الغرض من ذكر المصادر فى مثل هذا الموضوع هو إحصاء المؤلفات والمصنفات التى تناولته وإلا كان الأمر هينا لا يستدعى قراءتها كلها ما دامت سردا للحوادث التاريخية لا تتجاوزه "ص٣٢٦.

(٢) المصدر السابق ص١٠ ،ص١٢، ص٢٢، ص٥٣، ص٦٨.

النضوج نهضتها[١]. وهو حكم عام على كل الشعوب خاص فى بعض المواقف. أما حب الشر لذاته فإنه يستحوذ على بعض الأشرار، يبدؤون بحبه ثم يتعودون عليه ويألفونه ويحترفونه ويتمتعون به. ولا يطيقون لهم حياة بدونه[٢].

أما الفضائل فالضمير أولها. اذ تصدر غضبة الضمير عن الشعور بسلطان العرف كما يذهب الكثير من العلماء[٣]. ثم يأتى الخلق والعدالة بعد ذلك. فكثيرا من المواقف يرضاه الخلق وتأباه العدالة لأن العدالة تقوم على الحق وتستند إلى المنطق. أما الخلق فيعتمد على التضحية، ويركن إلى الغيرية.

والعدالة فطرية فى النفس[٤] . وعاطفة الزوجية أعز من عاطفة الأخوة. وتفى الزوجة لزوجها، وتحرص على البر بوعدها والوفاء بعهدها. والوفاء بعهد الزوج مثل الوفاء بعهد الشعب. والاتحاد مع الزوج والتضحية فى سبيله مثل الاتحاد مع الوطن والتضحية فى سبيله[٥] . وكل ذلك من إحترام النفس والتمسك بالكرامة[٦].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠.

(٢) "والمرأة إنما يمقت الشر إن عاش بعيدا عنها. ويهلع لارتكاب الخطيئة إذا لم يألفها. فإن أقام فى جوها وتنفس نسمائها أحبها ومال اليها حتى لا يطيق فراقها ولا يحتمل العيش من دونها. وقد يصبح الشر محترفا بفعل الشعر لذاته ويأتم بارتكاب الخطيئة ولا غاية له إلا التمتع بها واشباع شهوته فيها. والجندى الذى يمضى إلى القتال مضطربا جزعا ويلقى طعنته الاولى خائفا وجلا لا يلبث حتى يشتد به الظمأ إلى بقر البطون وإهراق الدماء"، المصدر السابق ص٨٨" فكيف يمضى هؤلاء الأشرار إلى بلادهم ليعيشوا فى جو من الدعة والهدوء بعد أن مارسوا الحرب هذا الزمن الطويل، وتوثقت بينهم عرى الزمالة وروابط المحبة وألفت بينهم وحدة الأمل ونزعة السوء وفظاظة القلب وحب الشر والاستهانة بالموت. إن الحياة الناعمة لا تصلح لهم ولا ترقى مزاجهم ولا تشبع أطماعهم. فإذا لم يكن ثمة ما يبرر الحرب فليكن حب القتال وحده كفيلا بانسياقهم لاراقة الدماء وازهاق النفوس وبقر البطون وفصل الرؤوس"، المصدر السابق ص ٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٧٣" وكثيرا ما يسلم الحق فى الاحجام عن التضحية، ويرضى المنطق بالتزام الأنانية. فإذا حرص زعيم أمة على حياته وضن بها على خلاص مواطن من موت محقق كان هنا يرضاه العدل، ويقبله المنطق، لأن الأمة أحوج إلى زعمائها من طعام أبنائها. فأما الخلق فإنه يكبر من شأن الذين يتخطون العدل ويتجاوزون قواعد المنطق ليعيشوا فى عالم التضحية المسرفة الغيرية البالغة. وكلما أسرف الانسان فى التهاون بنفسه وعدم الاكتراث بمصالحه مرضاة لعاطفة الغير من غير نظر إلى المنطق والعدل كان عند أهل الفلسفة الخلقية أخلق بالاكبار وأحرى بالاجلال"، المصدر السابق ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤) المصدر السابق ص١.

(٥) "فإن عاطفة الزوجية أحرى بالاعتزاز، وأخلق بالرعاية من الاحساس بالأخوة إن كان لابد من إيثار واحد على الآخر"، المصدر السابق ص ١٠ "فهى لا تملك العدول عن ردها لأنها كانت تكبر عهدها وتحترم وعدها وتعتبر نفسها مثل الشعب الأعلى الذى يقتدى وعلى هداه تسير"، المصدر السابق ص ١٥ – ١٦.

(٦)"لنرى ما تفضى إليه جهود الجبابرة عند من يعوزه إحترام النفس وينقصه إكبار الكرامة، ولتكتشف لنا نواميس البقاء فى تنازعه، وتبدى أمامنا قوانين الجهاد فى إنتصاره وإخفاقه، ولتتضح لنا مكانة=

وتأتى البطولة فى مقدمة القيم النبيلة التى تربط بين قيم الفرد وقيم الجماعة. فالبطولة تكبر الحكمة، وتعلو على العقل. البطولة جرأة تقترب من الطيش. ويقوم البطل بأداء واجبه فى إكبار البطولة، وتقديس ذكراها. وهو صاحب شخصية فذة ساحرة تأخذ بالنفوس وتسلب الناس إرادتهم فتطيعه وتقتدى بـه. ويثير فيهم الخيال والقدرة على إتيان ما يتصورون ولا ما يقدرون عليـه. وإن أصاب البطل الاجهاد وظهر عليه الأعياء فإنه بشـر[1] . ولا يمكن تعليل البطولة بالبحث العلمى القائم على الحواس. فالبطولة لا يمكن ادراكها بالحس والعقل[2]. البطولة قوة خفية لا تدرك بالحس أو تتصور بالعقل، تلك كانت بطولة هانيبال، وربما نابليون، جندى صادق الشجاعة والتحمل، زاهد عامل، تهيأت له الأمانة، وسعت إليه الزعامة بالرغم من عيوبه، الفظاظة والجشع، وتخطى حدود الأمانة والنزاهة. وهى مثالب رجال الحرب. وواضح أن الأستاذ هنا مثل كارلايل يفسر التاريخ بالبطولة، ولا يفسر البطولة بالتاريخ. لذلك لا يتحمل البطل المهزوم إلا الانتحار بالرغم من أن الانتحار نقص فى الشجاعة، وهى ما لم يتصف بها هانيبال [3].

=البواعث من مصير كل كفاح، ولتعرف بعد إستعراض هذه المأساة نصيب مصيرها من العدالة، وحظه من الانصاف"، المصدر السابق ص١٦ – ١٧.

(١) "ان البطولة لتكبر الحكمة، وتعلو على العقل، ولو خضع اصحابها للمنطق لهان خطبهم وأضمحل أمرهم، وباتوا فى مستوى لا يعلو طغام الناس إلا قليلا لأن أكثر الذين يتنكرون عن مسألة البطولة ويحجمون عن إقتحام أبوابها إنما يبررون مسكلهم بالمنطق ويردونه إلى الحكمة فرارا من إتهامهم بالجبن والخور. واقصى ممزيات البطولة فيما نعلم جرأة لا تفترق فى أكثر مظاهرها عن الطيش البالغ والتهور المرذول. وان أخطر المشروعات وأدعاها لبث الذهول فى النفوس لو خضعت لمحك العقل وأطاعت ما تميله الحكمة لصارت إلى العدم وما قدر لها وجود"، المصدر السابق ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ص ١٢٨ "للشخصية الفذة سحر أخاذ بالنفوس، خلاب للخواطر، خداع للناس. وان صاحبها ليفعل باسمها مالا يقوى على فعله بكل ما أوتى من مواهب وكفاءات، وإنه ليتسلط على رقاب الناس وليس لديه من الصفات الملموسة ما يبرر سلطانه الواسع النطاق بل إن إسمه وحده ليجعل الناس على جناح الخيال ويسوقهم على غير وعى منهم إلى حيث لا يرغبون" ص ١٣٥" أن المكدود الذى أعياه الاجهاد طويلا يحمل معالم الشفاء وآيات النصب فى سحنته كما يحمل السعيد الذى طال تمنعه بالعيش الرغيد آية النعمة فى وجهه "ص ١١٧ ـ ١١٨.

(٢) "لا تصلح طريقة البحث العلمى لتحليل البطولة والتماس أسبابها والتعرف إلى سرها والكشف عن وجهها لأنها تطالب الباحث باحصاء دقيق لمناقب البطولة وصفاتها فى صورة مدركة للسمع واللمس والذوق والسمع والبصر. والبطولة إنما تستمد حياتها من شئ وراء ما تبلغه الحواس بل وراء ما ينتهى إليه العقل. فكثيرا ما توفرت فى بعض الناس المناقب التى نراها فى الأبطال ولكن البطولة إمتنعت عليهم وعزت على متناولهم ذلك لأن شخصية البطل تستمد وحيها وتستقى حياتها من شئ وراء ما نعرف بالحواس والمنطق معا"، المصدر السابق ص ١٩١ ـ ١٩٢ "فى الحق أن التحليل الصحيح لا ينبغى إلتماسه فى غير هذه القوة الخفية التى نحس أثرها، ونعرف وقعها، ولا نستطيع فهمها، ولا ندرك أصلها ولا نقوى على تحليلها" ص ١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص٢٠٢ ـ ٢٠٣.

وهناك حظ عارض بين الفرد والجماعة. قد ينتفع الفرد بحظ عارض يواتيه ويعيش على حساب مصادفة عرضت له أكثر مما تنتفع الجماعة إذا ما عرض لها نفس العارض. وقد تفيد المصادفة الأفراد ولكن لا تفيد الشعوب. وحظوظ الأفراد من المصادفة أدوم وأبقى من حظوظ الشعوب إلا إذا كانت قادرة على الاحتفاظ بها[1] . وفى قمة الفضائل تكمن إرادة الشعوب. فإرادة الشعوب من إرادة الله. ونعم الله ليست خاصة بفرد واحد أو بشعب واحد بل عامة للناس جميعا أفراداً وجماعات إذا استطاعت الحصول عليها[2] . ولا سبيل إلى احترام الشعوب المهزومة. ولا تقديس إلا للغلبة. والخلق الرصين هو الطريق إلى النصر كما فعلت روما. لذلك كان من حق الشعوب أن تثور ضد الهزيمة من أجل النصر، وعلى السلم من أجل الحرب[3].

والحقيقة أن قوانين التاريخ هى قوانين الأخلاق. ولا يبقى فى التاريخ إلا حق يراعى قواعد الأخلاق، يتمسك بالفضائل، ويتجنب الرذائل، وكأن قوانين التاريخ الحتمية مرهونة باختيار الفضائل الحر، فالحرية شرط الحتمية. لذلك غلب على الحوار بين الأفراد وأبطال التاريخ الحوار الأخلاقي كما هو الحال فى ترجمات

---

(١)" قد ينتفع الفرد طول حياته بحظ عارض يواتيه. وقد يعيش على حساب مصادفة عرضت له فأحسن إستغلالها وعرف سبيل الانتفاع بها. ولكن إنتفاع الشعوب والجماعات بما تأتى به المصادفة وحدها محدود الأجل وإستفادة من الحظ العارض معروف الأمد. وما تصيبه من خير ليست أهلا له ولا كفئا لاستثماره. بضيع على عجل ولا ينتظر له دوم "،المصدر السابق ص ١٧٢ ـ ١٧٣" نرى التاجر اذا وفق فى صفقة وثبت إلى غير مستواه يعيش فى الأرجح على حاله الجديد طول حياته. والموظف الذى تسعده الطوارئ يوما قد يدوم ما سعد به ما امتدت به الحياة وإن لم يكن كفئا له ولا جديرا به. أما الأمم فشئ آخر لا يطول أجل ما تصيبه من خير طارئ إلا إذا كانت قادرة على حراسته، كفئا لحمايته. ذلك لأن للجماعات قوانين تحمى أفرادها، وتحرس أملاكهم،وتصون حرماتهم . أما الكون فتعوزه مثل هذه القوانين التى تقوى على حماية أفراده من أمم وشعوب. ولن تستطيع الدول أن ترتفع بالحظ الطارئ والمصادفة العارضة إنتفاعا ممتد الاجل إن لم تكن كفئا له خليقة به شأنها شأن الأفراد إلا حين تصبح القوانين الدولية ذات قداسة عند الجماعات. ولهذا فإن الشعب الذى يأمل فى الحياة على حساب الحظوظ والمصادفات هو أتعس الشعوب وأسوأها مصيرا "ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٥ ص١٤٧ ص١٧١ ص٢٢١.

(٣)" تقول سيرة النصر والاخفاق فى تاريخ الكفاح بين الأمم أن الجماعات البشرية لا تعرف السبيل إلى إحترام الهزيمة ولا تدرك القداسة التى ينطوى عليها إحتقار الغلبة فى كثير من الاحيان لأنها بطبيعتها تخاف القوة وتتملق أصحابها. وقد تدفع كرامتها إتقاء لشرهم وحرصا على كيانهم من عدوانهم"، المصدر السابق ص١٤٢ " أما فى روما فقد بدأ الخلق الرصين الذى هيأ لها الظفر بأوسع امبراطورية مرت بالتاريخ القديم، والتزم الشعب بالثبات، واحتمى بالعزم، واستظهر بالرجاء فى المستقبل،= =واستعان بالتفاؤل فى عواقب الكفاح، وأعلن استعداده لنصرة قادته ولو كلفته الحياة وما ملك"، ص ١٥٠ "وليس فى هذا الافتاء ما يستعدى الدهشة أو يتطلب الزراية. فإن الشعوب إذا اضطرمت بينها نار القتال واندلعت السنتها كان من حقها أن تثور على بعض الفضائل التى تعارف عليها الناس فى وقت السلم"، ص ٧٣.

المنفلوطى للآداب العالمية. فمن تواضع فى توقيع العقوبة لحقت به الهزيمة[1]. ومن تهاون فى استرداد حقه فلن تسعفه السماء. فالبقاء للأصلح. واعتماد الشعوب على المعجزات لن يساعدها فى استرداد حقوقها الوطنية والدفاع عن وجودها وحقها فى البقاء. والضعيف لا يناصره أحد ولا يعاونه أو يتضامن مع قضيته. بل ينزوى فى أقبية التاريخ ويرضى بالفناء[2] . وكأن الأستاذ قد ترك نقده لداروين ونيتشه المعهود فى فلسفة الأخلاق، وأصبح من أنصار الأخلاق ـ القوة، والبقاء للأصلح.

وهذا هو السبب فى سقوط قرطاجنة بالرغم من المعجبين بها، قبول الهوان وعدم استرداد الكرامة، والاستضعاف دون ما احتجاج بأنه لا يملك السلاح، واستمراره فى الكفاح، ودفاعه عن كرامته و خلقه الرصين. لقد قبلت قرطاجنة الذل والهوان وإعطاء فتيانها رهينة لروما وقبل قادها هانيبال معاهدة صاغرة بأن يمر وجيشه أمام عدوه سيبينا قائدا عاريا إلا ما يستر العورة حتى سخرت روما من ذل قرطاجنة. لم تتحرك قرطاجنة لمساندة هانيبال بل أرادت تسليمه . فانطلق شريدا وانتحر. واستجابت إلى طلب روما تسليم خمسمائة بارجة من أسطولها وحرقها أمام أعينها دون أن تثور كما فعلت انجلترا مع مصر فى تحديد جيشها بعد هزيمة عرابى. ولا استثناء من القاعدة الخلقية وهى قانون التاريخ. وبالرغم من دفاع لوبون عن جهاد قرطاجنة وكفاحها إلا أنه اقتصر على المظاهر دون أن يوغل فى الخواء الروحى لها وتخليها عن القيم والفضائل. وهى الأسباب العميقة لانهيارها. والتفسير بالعمق الروحى للتاريخ أفضل من التفسير السطحى له[3]. فالشعور

---

(١) المصدر السابق ص٢١٤.

(٢)" وقرطاجنة اليوم ضعيفة ولا عون للضعيف إلا الله"، المصدر السابق ص ٢٢٣ "هى عزلاء ولا مدد للأعزل إلا رحمة السماء وحق السماء فيما تنطق به نواميس الكون ونظمة المستقرة، لا تحابى ضعيفا ولا قويا، وإنما تترك الخلائق فى صراعها وقتالها والبقاء للأصلاح والغلبة للأقوى. ثم أبدت عدالة السماء وحكمتها أن كانت الغلبة للقوى يوما وللضعيف يوما، والبقاء للأصلح حينا وللهزيل حينا. إن إعتماد مثل هذا الشعب التعس على رحمة السماء لن ينجيه من الويل المقبل إلا بمعجزة. واعتماد الشعوب على المعجزات فى لجة الصراع الطامية أبلغ حجة على استهانتها بمصيرها ،وتسليميها فى وجودها ،وقبولها للهلاك عن جدارة واستحقاق" ص ٣٢٣ ــ ٣٢٤."والضعيف لا تتعاون معه الشعوب رحمة به واشفاقا وإنما تتجنب الاقتراب منه،وتتقى الاتصال به. وقد تتفى عطفها عليه إن كان بينها وبينه صلات رحم أو وشائج مودة. وإذا خطر لها التضامن معه والانتصار لقضيته كان ذلك حرصا على مصلحتها أو خوفا على كيانها"، ص ٢٣٢" واستقر هؤلاء جميعا فى دورهم حتى يقضى الله أمرا كان مفعولا"، ص ٢٤٦ "وسبحان من له الدوام" ص ٢٥٤ "استحالت قضية الكرامة والمطالبة بالحرص على قداستها إلى قضية دفاع عن حق البقاء واستماتة لتقرير المصير"، ٢٢٧.

(٣)"سنلخص لك آراء الكتاب الذين يملؤهم الاعجاب بها والرضا عنها والثناء على نضالها، ويرونها المثل الأعلى لكفاح الشعوب التى تؤثر الموت تحت راية الجهاد على العيش فى ظلال الهوان حتى إذا فرغنا من تلخيص آرائهم، أخذنا فى نقضها والكشف عن مواطن الضعف فيها"، المصدر السابق ص ٢٦٢ "فى لاشذوذ ولا استثناء فيما نعلم، وأن القاعدة التى أقامها العلماء لتنطبق على قرطاجنة وغيرها =

بالاخفاق لا ينسى الأمم كرامتها واعتزازها بكبريائها. لقد تخلت فرنسا عن نابليون ثم عادت إلى الامبراطور من جديد. وجهاد قرطاجنة الأخير لم يكن مرده إلى الخلق بل الى الحرص على البقاء وتقرير المصير. وشتان بين من يثور لكرامته ويحرص على حياته. الثورة للكرامة مثل إنسانى أعلى فى حين أن الحرص على الحياة غريزة مشتركة بين الانسان والحيوان . لقد سلمت، قرطاجنة بوجودها المعنوى عن إفراط وإسراف. والحياة لا تعطى بالها لشعب يستنجد بها و يطالب عونها. لقد سقطت قرطاجنة لانحلال الخلق وهى القاعدة التى أقامها أهل الاجتماع لتفسير سقوط الدول وانحلالها. لقد كان أهل قرطاجنة عبدة للمال، ضيقى المطامح. إعتمدوا على الجنود المرتزقة وأبوا التضحية والاستشهاد. وقبلت معاهدة الذل والهوان مع روما(1) . فهل كان فى ذهن الأستاذ معاهدة ١٩٣٦؟

وينتهى الأستاذ بالموعظة والعبرة المستفادة من قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة. فقد سقطت غرناطة نظراً لغياب الدوافع الروحية وكأن عند الرومان أو الفرس أو الشعوب القديمة دوافع روحية. فى حين يبرر إنتصار الرومان بالبقاء للأصلح. وهو معيار مزدوج غياب الدوافع الروحيةعند قرطاجنة وقوة الرومان(2).

=على السواء. فلنمض إلى حجج الذين أعجبهم جهادها لنهدمها واحدة بعد الأخرى حتى إذا أتينا عليها أبنا عن سر الاندحار الذى لقيته قرطاجنة ليعرف القارئ أن لوبون وشيعته قد أكتفوا بسرد مظاهر الخلق دون أن يردوها إلى أصولها، ويعزوها إلى منابعها، ويفصلوا بينها وبين ما يشبهها من مظاهر أخرى"، المصدر السابق ص٢٦٧ ـ ٢٦٨" ففكر بالله فى هذه الفضائح كلها، واستوح العدالة، واحكم فيما تحمله من دلالات الخلق وآياته أين كان الشعور بالكرامة طوال هذا العهد البغيض ؟ جيل إحتمل الصغار صابرا، وتبرع باحتقار كرامته مختاراً "ص ٢٧١ "فلا ينبغى أن يقال إن الشعور بالاخفاق المرير ينسى الأمم كرامتها، ويفقدها الاحساس بالاعتزاز والكبرياء ويلقى بها الى الرضا بالذل والاستجابة للهوان"ص ٢٧٢".

(1)" الذود عن الكرامة مثل أعلى أوجده العقل. والحرص على الحياة أمر شوقنا إليه غريزة المحافظة على البقاء. والعقل من شأن الانسان وحده. أما الغزيرة فهى نصيب مشترك بين الانسان والحيوان"= =المصدر السابق ص ٢٧٢ ـ ٢٧٦، ص٢٧٨ ـ ٢٧٩ ص٢٨١." تقول سنن الجهاد عند الشعوب منذ فجر التاريخ إلى يومنا الحاضر أن البقاء للأصلح. وليس الأصلح من تبلغ به الوداعة إلى حد التنازل عن كرامته، والتهاون عن عزة نفسه، والاستكانة للذل، والخضوع للضيم، وقبول الظلم، والاستجابة لمطالب العدو مهما بلغ إجحافها. بل أصلح الشعوب للبقاء من رفع وجوده المعنوى فوق وجودها المادى"، ص٢٨١.

(2)" أن قرطاجنة قد تلاشت من الوجود لأن جهادها قد أعوزته البواعث الروحية. وإن ما بدا من جلادها وصبرها وتفانيها ووقائها مرده إلى الغريزة التى لا يمتاز بها أسمى الناس على أحط الحيوانات، وأنها لم تكن أهلا لهذا المجد الطارئ والعز الوارف وغيرها مما جاءها به هانيبال وهلكار وهسدوربال وأنها إستحوذت عليه بسلاح غيرها. فسرعان من فارقها إلى غير رجعة، وفرمنها غير آسف على عشرتها، وأنها لقيت ما ينبغى أن يلقاه كل شعب يضحى بوجوده المعنوى إبقاء على وجوده الحسى. ولا تهلعن للنهاية الأليمة التى صارت إليها قرطاجنة. ولا تحسبن أن الرومان كانوا وحوشا حين واروها التراب. فتلك سنة النضال بين الشعوب، وهذه هى نواميس التنازع فى البقاء إرتكبها الرومان .. فإن النصر للأقوى والبقاء للأصلح"، المصدر السابق ص٢٨٥ ـ ٢٨٩.

كما أن قرطاجنة قد جمعت بين الجهل والبداوة. وهذا هو سبب إنهيارها. ولقد سقط الرومان أيضا لأنهم أضاعوا صفات الغلبة والقوة والمثابرة. ومن ثم لا يختلف لوبون عن تفسير إنهيار الامبراطورية الرومانية عن التفسير الخلقى[1].

لم يكن الهدف هو العلم بالتاريخ القديم بل الموعظة والغبرة للمعاصرين. فالرومان القدماء هم الغرب الحديث، وقرطاجنة هم الضحايا فى العصر الحديث، الحبشة وبولندا. الرومان قديما هى إنجلترا حديثا، وقرطاجنة قديما هى مصر حديثا[2]. فالهجوم على قرطاجنة قديما يعادل الهجوم على أفريقيا حديثا، ومهانة قرطاجنة قديما بتحديد جيشها مثل مهانة مصر حديثا بتحديد جيشها بعد هزيمة العرابيين، ومعاهدة روما وقرطاجنة المهينة لقرطاجنة مثل معاهدة مصر وبريطانية عام ١٩٣٦ احدى مطالب قوى مصر الوطنية. إن سبب هزيمة قرطاجنة درس لكل الشعوب، فقد هزم العرب الغرب والشرق، الدولة البيزنطية والدولة الفارسية. كما إستعمر المستوطنون الأوربيون جنوب افريقيا من أجل الذهب وبها ٥٢,٥٪ من ذهب العالم. سر التقدم إذن يتراوح بين الغنى أو العلم أو الحضارة[3]. لقد نشأت قرطاجنة من صور أى أن نشاة افريقيا من آسيا وهما الغير بالنسبة لأوربا. فالكفاح بين روما وقرطاجنة هو الصراع الأزلى بين الآريين والساميين، بين الغرب والشرق. لذلك تضامنت قرطاجنة مع انطاكية ثم أقسويسة كما تضامنت مصر مع سوريا لدحض الصليبيين ولتحقيق أول وحدة حديثة فى تاريخ العرب[4]. هذا هو

---

(١) "سقط الرومان لأنهم أضاعوا المثابرة والعزيمة والجدل الذى لا يعرف الوهن ،وفقدوا القدرة على التفانى فى نصرة المطلوب واحترام القوانين إلى حد التقديس. تلك هى الصفات التى كانت سببا فى عظم الآباء الأولين"، المصدر السابق ص ٢٦١ " أن لوبون وشيعته قد انصفوا حين ردوا نهضات الشعوب وانحلال الأمم إلى الخلق. ولا بأس من أننا نبدأ بتطبيق هذه القاعدة. أكان ضعف الخلق فى قرطاجنة مصدر إندحارها وسر تلاشيها" ؟ ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٢) "فإن الجريمة التى ارتكبها الرومان منذ عشرين قرنا ونصف فقد أقدم على إرتكاب ما يشبهها الساسة فى العصر الحديث. والقارئ يذكر ما استقر عليه رأى العصابة التى إجتمعت فى باريس بعد الحرب العظمى لتسوية مشاكل العالم على أساس مبادئ ولسون الأربعة عشرة . ويذكر الجريمة التى اشترك فى ارتكابها ساسة لروسيا والنمسا وبروسيا فى القرن الثامن عشر بعد أن أزالوا بولندة من المصدر الجغرافى، ويذكر موقف عصبة الأمم من نزاع الحبشة وإيطاليا ثم من نزاع الصين واليابان أن الطبيعة لا تعرف الرحمة فى نزاع الجماعات وقانونها الذى لا يتغير فقط ولا يصيبه التعديل أبدا "، المصدر السابق ص٢٨٦.

(٣) "ويلوح لى أن المؤلف الفاضل لا يذهب إلى أصحاب الرأى المتقدم .فإنه وإن علم أن قرطاجنة لها رحم بالساميين لم يجعلها ممثلة للشرق فى نزاع الاجناس بل نظر نظرة أخرى تختلف كل الاختلاف عن تلك الوجهة الى أشرنا إليها. فهو لا يتعصب لها ولا يراها تمتلك مثلا من أمثلة الشرق العليا. بل أنه لينظر إلى المثل العليا لرومة على أنها اقرب إلى تمثيل مثل انسانية عامة" مقدمة ص ص ح.

(٤) "وهؤلاء العلماء يجعلون قرطاجنة ورومة رمزين لهاتين الطائفين الكبيرتين فى العصور التى سبقت الميلاد بقرنين أو ثلاثة. كما أنهم يجعلون حرب الفرس واليونان رمزا لذلك النضال قبل ذلك وحرب العرب والروم ثم الفرنج رمزا له فى العصور الوسطى"، ص و - ز.

الصراع الأبدى بين الغرب والشرق، بين الروم والفرس أو بين الشمال والجنوب، الشاطئ الشمالى للبحر الأبيض المتوسط وجنوبه. وقد جسد الصراع بين الغرب والعالم والعربى الإسلامي هذا الصراع نظرا لامتداده فى الشرق الأسيوى والجنوب الأفريقى. وكانت مصر أقدر من قرطاجنة لقيادة هذا الصراع فى الماضى فهل تتعظ مصر فى الحاضر؟[1].

(١) "وهو يتحدث عن حوادث نضال قرطاجنة ورمة حديث من يريد أن يتغلغل دون السطح ليتخذ من بحثه عظة تنفعنا فى حاضرنا . فهو يريد أن يوجه أنظارنا إلى أن قرطاجنة قد فنيت لأنها كانت جديرة بالفناء، وأن رومة قد بقيت ونجحت لأنها كانت جديرة بالبقاء والنمو " ص ص ح". وما كانت قرطاجنة إلا مدينة نامية تستولى على المال وتستخدم الجيوش لتنتصر لها فى حروبها. وما كان لمثل هذه المدينة أن تكون زعيمة الشرق أو الأخذ بزمامه فى نضال السياسة العالمية. بل لقد كانت مصر أجدر منها بذلك وأحرى "، ص ذ ر ح.

* **الأعمال الرئيسية لتوفيق الطويل التى ظهرت فى الدراسة :**

١- القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء الثامن فى الخلق، الجزء التاسع فى التوليد، دار الكاتب العربى، القاهرة د. ت.
٢- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة ١٩٣٦.
٣- تراث الإسلام، الجزء الأول، لجنة الجامعيين لنشر العلم، القاهرة ١٩٣٦.
٤- التنبوء بالغيب عن مفكرى الإسلام، مكتبة الأدب، القاهرة ١٩٤٥.
٥- الشعرانى إمام التوصف فى عصره، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥.
٦- الأحلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
٧- الإسلام، بحث مقارن، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٥.
٨- علم الغيب فى العالم القديم لشيشرون، مُلحق الدكتوراه ١٩٤٦.
٩- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، مكتبة الآداب، القاهرة ١٩٤٦.
١٠- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧=
١١- العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد الرابع عشر، الجزء الأول، مايو ١٩٥٢.
١٢- أسس الفلسفة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٧.
١٣- مذهب المنفعة فى فلسفة الأخلاق، النهضة المصرية ١٩٥٣.
١٤- العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى ودراسات علمية أخرى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨.
١٥- القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، عالم الفكر الكويت، يناير - مارس ١٩٧٦.
١٦- فلسفة الأخلاق نشاتها وتطورها، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦.
١٧- قصة النزاع بين الدين والفلسفة، الطبعة الثالثة، دار النهضةالعربية، القاهرة ١٩٧٩.
١٨- الفلسفة فى مسارها التاريخى، مجلة الجامعة المصرية للدراسات التاريخية، وأعيد نشرة فى سلسلة 'كتابك' دار المعارف، القاهرة، د.ت.
١٩- جون استيوارت مل، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة د.ت.
٢٠- هنرى سدجويك : المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٤٩.

(٦)

الجديـــــد فـــى القديـــــم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبوريدة (١٩٠٩-١٩٩٣)(*)

أولاً : الـــــذكـــريــــات

إن أعظـم تحيـة للفيلسـوف العـالم الراحـل هـو الحديـث عنـه، والحـوار معـه، وعـرض أعمالـه، ورؤيتـه فـى عصـره ثـم تطويـره ليعيـش فـى عصـور أخـرى، مـن الزمـان وإليـه، وهـذا هـو الخلـود. وإن مجـرد تـأليف علمـي مـن جيـل لاحـق علـى جيـل سـابق دون حـوار معـه وتطويـر لـه ومـد فـي الزمـان، مـن المـاضى إلـى المسـتقبل، لهـو إغفـال لـدور الجيـل السـابق، ونزعـه مـن عصـوره، وعـدم زرعـه فـى كـل عصـر، وقفـز للجيـل اللاحـق عليـه مـن أجـل الاحـلال والاسـتبدال بـأقل الجهـود وبـأرخص الأثمـان، تحيـة للنفـس بـدلا مـن تحيـة الغيـر. فـى حيـن أن الحـوار والتطويـر بـل والاختـلاف نظـرا لظـروف العصـر المتغيرة هـو وضـع للجيل السـابق فـى التـاريخ حتـى يثمـر فـى عصـر آخـر يتلـوه لـدى الجيل اللاحـق. وشـتان مـا بيـن بدايـة الجامعـة المصريـة فـى الثلـث الأول مـن هـذا القـرن، والمرحلـة الراهنـة التـى تمـر بهـا الجامعـة المصريـة فـى العقد الأخير من هذا القرن. وهـو الفرق بيـن علـم المستشـرقين وتحقيقهـم النصـوص وبيـن الكتـب الجامعيـة المقـررة التـى يكتبهـا المحدثـون أو التـأليف الدينـى الوعظـي مـن أجـل تجديد عقـود العمـل والاعـارات فـى جامعـات شـبه الجزيـرة العربيـة، حجازهـا وخليجهـا. لقـد عـاش أفلاطـون فـى أرسـطو أكثـر ممـا عـاش لـدى الأفلاطونيين. كمـا حيـا هيجـل فـى مـاركس أكثـر ممـا حيـا لـدى الهيجليين. واسـتمر هوسـرل فـاعلا عنـد الوجوديين بينمـا كـاد ينقطـع عنـد أنصـاره الحرفييـن. ذلـك هـو تواصـل الأجيـال، وحـوار الفلاسـفة فـى التـاريخ[1].

وخير تحية ما كانت تقوم على معرفة شخصية بين جيلين، وتتلمذ فعلي من الجيل الحالي على الجيل السابق. هنا تكشف التجربـة الحيـة والتراسـل بيـن الـذوات

(*) محمد عبد الهادى أبوريدة، الكتاب التذكارى، الكويت، ١٩٩٥ ص ٧٣-١٠٦

(١) أنظر دراستنا التى حاولنا فيها أيضا تطوير الجوانية لأستاذنا عثمان أمين تحية له فى ذكراه بعنوان "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى". دراسـات اسـلامية، الأنجلو المصريـة، القـاهرة ١٩٨١ وهـى الدراسة الرابعة فى هذا الكتاب.

ماهية الأعمال المدونة وتحييها في عصرها أولا، فتعم دلالتها فـي كـل عصـر. لقد تعرفت على العالم الراحل وتتلمذت عليه عام ١٩٥٤، وأنا فى السنة الثانية في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عندما كان عائداً من أسبانيا مديراً للمعهد المصرى فى مدريد بعد أن عصفت به ألاعيب المثقفين فى أول الثورة جريا وراء المناصب، وطعنا فى ظهور بعضهم البعض أمام الضباط الاحرار، وهو الذى لا حول وله ولا قوة إلا العلم، ولا مطلب له ولا جاه إلا البحث. كنا نصلي معه إماماً، وندرس على يديه أستاذاً. نأتي ساعات إضافية تطوعا لإنهاء المقرر حين بدأناه فـي النصف الثاني من العام بعد أن انتظرناه فـي النصف الأول منه. كنا إخوان صفا جددا، طريقة صوفية حديثة، مع إمام عصري، أستاذ جامعة، وشيخ طريقة.

كان كلامه يخرج من القلب والعقل، دون قراءة من ورق أو إملاء لمذكرات أو كتب مقررة. لم يجبر أحدا على شراء كتبه وهي جديرة بالشراء والاقتناء لما بها من علم وجديد، نصوصا ودراسات. كان مقلا فى التأليف، لا يتباهى بالكثرة. كان همه الكيف دون الكم، والعلم دون التجارة. وكان يحرص على العربية الفصحى. ويقول إنه بدوى من سيناء، من العريش على حدود فلسطين. أرسله أبوه إلى البدو ليتعلم العربية من منابعها وعلى أصولها. كان لا يتحدث العامية فى وقت كنا نتصور أن الحديث بالفصحى لا يقدر عليه إلا شعراء العرب وخطباؤهم الأولون. كما حفظ على يد شيخ إحدى الطرق الصوفية القرآن الكريم، والأوراد والأذكار الأولى(١).

كان أستاذاً شيخاً يلتف حوله المريدون. يعطى دروسا إضافية من عنده بعد الظهر دون ما سؤال عن أجر أو إستمارة أو إمضاء. كان صاحب رسالة، الفكر والعلم والجدية والبحث، أسوة بأستاذه مصطفى عبدالرازق الذى جمع حوله الطلاب، يوجههم ويرشدهم ويعلمهم ويرسلهم إلى بعثات في الخارج، هذا الجيل الأول من الأساتذة فى الجامعة المصرية. كان يحاور ويسأل ويجيب، ونحن نحاور ونسأل، ونحاول الإجابة. عرفنا التواضع، وانتزعت من نفوسنا هيبة مدرس الفصل فى التعليم العام. كنا نفكر معا في جماعة، والسبورة السوداء وراءه يلتفت إليها ويعطينا ظهره أحيانا، ويسطر عليها بالعربية والافرنجية المصطلحات وأسماء الكتب، بقامته الرياضية وشبابه وكأنه ابن العشرين. يتكلم واقفا متحركا، ولم يدرس أو يحاضر جالسا قط.

---

(١) كنت فى صيف ١٩٨٤ فى قرية البضائع بمطار القاهرة لاستلام ست كرتونات كتب أرسلتها من المغرب العربى بعد عودتى منها فى طريقى إلى اليابان. وغالى المخلص الأجر، وعرفت من لهجته أنه بدوى من سيناء، وذكرت له أبا ريدة أستاذا لي فاعتدل الأجر، وتغيرت المعاملة إكراما له وكرامة منه.

كان يجمع بين القديم والجديد، بين الثقافتين الإسلامية والغربية. نهل من التراث القديم. وعاش في سويسرا بعد أن حجزته الحرب العالمية الثانية من العودة إلى الوطن.

سمعت منه أول مقارنة بين المعتزلة وليبنتز في العدل الالهي، وتبرئة الله من فعل الشر، وعلم المونادولوجيا. عجيب لهذا التخصص في الفلسفتين الإسلامية والغربية. وفرحت لهذا الانفتاح الثقافي في علماء المسلمين على حضارات الغير. وتمنيت أن أكون مثله جامعاً بين الحكمتين المشرقية والمغربية، دون أن أعلم أن ذلك سيكون موضوعا لحسد لا ينتهي وعداء لا يغتفر. وسمعت أيضا أن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، وأن الله يفعل ما فيه صلاح العباد. أدركت كم تستطيع حضارتان، تياران عقليان، المعتزلة وليبنتز، أن يصلا إلى نفس الشئ. أحببت التفاؤل من الأستاذ، وأحببت الابتسامة التي لا تغضب، والهدوء الذي لا ينفعل، والصدر الرحب الذي لا يضيق بالمخالفين والمعارضين من العقائديين والمتحزبين.

وفي وسط هذا الأمل والإحساس بالتفاؤل وانجذاب الشباب نحو حرية الفكر والمصالحة بين التيارات حدثت أزمة مارس ١٩٥٤، الصراع بين الإخوان المسلمين والضباط الاحرار، على السلطة أكثر منه على الهدف، وهو الذي مازلنا نعاني منه حتى الآن. وانتصرت الثورة على الإخوان، وزج بهم في السجون، ثم أفرجت الثورة المضادة عن الأخوان حتى قويت الجماعة الإسلامية تريد الاستيلاء على السلطة والدولة تقاوم في تراجع دون حوار بدأه الأستاذ بين التيارين المتخاصمين، بين الإخوة الأعداء. إنقسمنا على أنفسنا منذ مارس ١٩٥٤ بين ثورة حلمنا بها وواقع أليم نصطدم به كل يوم حتى انتهى هذا الانقسام يوم التأميم في يوليو ١٩٥٦ عام التخرج من الجامعة.

وفرقت بنا الأيام، عشر سنوات بعد التخرج قضيتها في باريس عائدا إلى القاهرة ١٩٦٦ وهو في طريقه إلى الكويت بعد أن انتقل أستاذاً إلى جامعة عين شمس. واجتمعنا في الكويت في ١٩٧٨ إبان ندوة جامعة الأمم المتحدة بالاشتراك مع جامعة الكويت عن "الإبداع الذاتي في العالم العربي". كان بحثه يضم موضوعات قديمة بأسلوب عرض جديد، وأنا التواق إلى تغيير القديم إلى الجديد في المضمون والصورة، في الموضوع والمنهج. لم يغير أمهات المسائل القديمة، إنما زاد عليها مادة علمية جديدة نظرا لمكتسبات العصر من المعارف والعلوم.غير طريقة عرضها والبرهنة عليها نظراً لاختلاف طرق المتكلمين الجدلية عن طرق الفلاسفة البرهانية. لم يتطور كثيرا عندما كنت أستمع إليه طالبا في ١٩٥٤ وأنا أستمع إليه الآن في ١٩٧٨ بعد أربعة وعشرين عاما. وكم تغيرت أنا من إخواني، إلى إخواني ناصري، إلى مثالي ترنسندنتالي، إلى واقعي اشتراكي. ثم صب هذا

كله فى اليسار الإسلامى، تيار متصل ولو اختلفت الأسماء. كنت أحثه على طبع رسائل الكندى وإكمال مالم ينشر منها. وكنت أحثه على التأليف. فقد جمع بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الأواخر وعلوم الأوائل، بين علوم الغايات وعلوم الوسائل[1]. كان مدققا، لا يريد أن يقدم على شئ إلا بإتقان تام حتى لو تأخر العمل عن الظهور. كان يبحث عن الكمال فى المطلق فى حين أن النقص وارد فى النسبى. وتقابلنا مرة أخرى إبان التخطيط للفكر الإسلامى فى مشروع جامعة الدول العربية أيضاً فى الكويت، بعد ذلك بعام، أى عام ١٩٧٩. كان يعيش كما يعيش الأزهريون فى الأروقة، يعد الطعام لنفسه وبنفسه ولضيوفه ببساطة البدو. ويكاد يشبع الضيف من حسن الحديث وتواضع العالم الجليل. ثم التقينا مرة ثالثة فى المغرب زائرا لها بين الرباط وفاس فى محاضرتين عامتين، مبعوثا من جامعة الكويت التى لم تجد خيرا منه رسولا للفكر الإسلامى. وشتان ما بين المحاضر والمستمع، بين القديم فى المضمون الجديد فى الشكل وبين الجديد فى الشكل والمضمون. شتان بين موضوعات القدماء واهتمامات المحدثين. كنت حلقة الوصل بين المحاضر والمستمعين. فأنا مع القدماء محدث ومع المحدثين قديم، تراثى مع القدماء وتجديدى مع المحدثين. عرض الأستاذ الجديد من القديم وعارضه المستمعون بالجديد من الجديد. حنو الآباء على الأبناء، وثورة الأبناء على الآباء.

ثم التقينا بعد عودته إلى القاهرة فى أواخر الثمانينات. ولولا بعض اللوائح والتقاليد الجامعية لأصبح أستاذا متفرغاً عائدا إلى موطنه الأول وإلى جامعته التى تخرج منها، قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة. دعوته إلى التدريس بالقسم أستاذا غير متفرغ، والعودة إلى أجيال جديدة من الطلاب فى جامعته، ولكن كان التدريس من الخارج بالنسبة إليه غير التدريس من الداخل، من الخارج يكون الأستاذ غريبا منتدبا، ومن الداخل يكون من أصحاب الدار. وأصبح أستاذا غير متفرغ فى جامعة الزقازيق[2]. يذهب إليها مرة فى الأسبوع راكبا حافلة الجامعة من ميدان التحرير مع جيل جديد من الأساتذة الشبان ويعود آخر النهار. كانت مرة واحدة تكفي كل أسبوعين، ولكنه آثر كل أسبوع مثل الصلاة، يجلس مع الطلبة والطالبات، ويشرح لهم النصوص اليونانية والعربية كما كان يفعل أستاذه مصطفى عبد الرازق.

---

(١) حسن حنفى : "علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية فى العصر الحديث"، العلاقات المصرية المغربية، الندوة الثانية، القاهرة ١٩٩٠، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢ ص ٢٧٠ ـ ٢٨٢. وأيضا فى هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ص ١٦٧-١٧٨

(٢) تم ذلك بفضل الأستاذ الدكتور صلاح قنصوه الذى كان رئيساً لقسم الفلسفة ووكيلا لكلية الآداب بجامعة الزقازيق فى هذه الفترة.

كان رفيقى فى الجمعية الفلسفية المصرية، يواظب أكثر من الجيل الجديد على حضور جلساتها الشهرية، ومؤتمرها السنوي. كان شيخ الجميع، له الأولوية فى الحديث، وبه أيضاً نختتم. لم نكن نمل من الإطالة، فالإيمان قوى، والفكر صائب، نموذج الفيلسوف القديم. وعندما عقدت الجمعية إحدى جلساتها بالاسكندرية قدمناه متحدثا باسمها، الشيخ الشاب المعلم التليمذ، القديم الجديد. كان صاحب رسالة يدعو إليها دون توقف مما أثار بعض "العلماء" من الجيل الجديد، أنصار الموضوعية والحياد. وتقبل ثورتهم وحاورهم حتى خفت المعارضة له. كان يودِ العطاء أكثر مما تستطيع مصر الحالية أن تأخذ. كان مصطفى عبد الرازق ممتداً عبر التاريخ فيه. ولكن تلاميذه قاربوا على الانقراض. ولا أمل في التواصل إلا فى الجامعات الاقليمية من ريف مصر الذى منه خرج الطهطاوى وطه حسين.

لم يحضر الندوة السنوية الأولى للجمعية الفلسفية المصرية "دور أقسام الفلسفة فى مصر" فى يونيو ١٩٨٩ ولا الندوة الثانية "دور مصر فى الإبداع الفلسفى" فى يونيو ١٩٩٠ بكلية الآداب جامعة القاهرة . ولكنه حضر الثالثة "نحو علم كلام جديد" فى يونيو ١٩٩١ فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر، وافتقدناه فى الرابعة فى ١٩٩٢ "نحو مشروع حضارى جديد" بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة. وسنفتقده فى الخامسة فى ١٩٩٣ "نحو فلسفة اسلامية جديدة" بكلية الآداب جامعة القاهرة وإن ظلت روحه وبقى فكره معنا. رأى الهجوم علىّ من المحافظين يشتد كالعادة فى الندوة الثالثة بجامعة الأزهر حين راح المحافظون يكفرون وينالون من إيمان الناس. وتخفيفا على، وإسكاتا للأصوات طلب منى أن أقوم وأقول لهم إنى مؤمن بالله، وأن أعلن شهادتى أمامهم فرفضت. إذ لا يجوز الشق على قلوب الناس، وأن الشهادة لا تكون إلا أمام الله وحده. ولقد كفّرنا ابن رشد وابن عربى والحلاج والسهروردي والجعد بن درهم من قبل، فلم يزد ذلك من إيمان أحد ولم ينقص من إيمان أحد. وما الفرق بين تكفير الجماعات الإسلامية للدولة وتكفير الدولة لهم وبين أساتذة الفلسفة الذين يسيرون فى نفس الطريق؟ وماذا تبقى عندهم من حرية الفكر وعدم الإكراه فى الدين؟ وتناولتنى صحيفة "المسلمون" بالتجريح على عدة أسابيع، أستاذ يرفض إعلان الشهادة! وأنا الذى آثرتُ العمل فى صمت، بعيدا عن لوك العلم اليقينى بأفواه البسطاء والمزايدين.

وكان قد تعهد بالإشراف على "مجلة الجمعية الفلسفية المصرية" إشرافا علمياً ومالياً، وأنه يود إرجاع بعض الدين لمصر عليه دون أن يعلم أن مصر نفسها قد فرطت فى ديونها على الناس. وأمام مزايدات أدعياء حرية الفكر والخشية من تأثير الأستاذ على المجلة وتوجيهها فى إتجاه

خاص وانقضاء الأجل من المزايد عليه، خرج العدد الأول من المجلة بعد وفاة العالم الجليل يحمل مقالا له تحية إلى ذكراه[1].

كان يتصل باستمرار ويطمئن. ويأتي إلى قسم الفلسفة ويزور. ويسأل : ألا تريد أن تأخذني من بين مريديك؟ قلت : حاشا، إنما أنا تلميذك، نتعاون على الخير وعلى أن نهضة الإسلام إنما تكون بنهضة المسلمين. كان يضع "من العقيدة إلى الثورة" بأجزائه الخمسة أمام مكتبه كالهرم الأكبر دائم النظر إليه والإشادة به، واستحسان ذكر النصوص في الهوامش كما وصى بذلك أستاذه مصطفى عبدالرازق. كان يود الكتابة عنه وهو الذى عاش متكلما، ومات متكلما، وبقى متكلما.

وفي آخر زيارة منى له أعطانى آخر اجتهاداته المكتوبة التى يبلغ فيها الإسلام للشرق والغرب، ويبين قدرة الإسلام على الدخول فى حوار مع الحضارات الأخرى، وعلى التعامل مع قضايا العصر. كما أعطانى مخطوط ابن سبعين "المسائل الصقلية" لكتابة بحثي فى مؤتمر الحضارة الأندلسية عن "روح الأندلس ونهضة الغرب الحديثة"، دراسة فى المسائل الصقلية لابن سبعين [2] . وكان آخر حديث لي معه قبل سفره بأيام للاتفاق على لقائنا القادم فى برلين فى منتصف ديسمبر ١٩٩١ عن "التفسيرات المختلفة للإسلام" وتواصينا بالخير. وقبل المغادرة بشهر سمعنا النبأ. درس فى سويسرا وأحبها ووارى جسده الثرى فيها. يطل على جبال الألب، ويتأمل فى الكون والطبيعة، أدلة جديدة على وجود الله. كان متكلما أي عالما طبيعيا يستدل من الحدوث على القدم، ومن الطبيعة على الله. فالكون آية.

وفي كل شيء له آية   تدل على أنه الواحد

ثانياً : الترجمات

تعتبر أعمال كل فيلسوف تعبيرا عن موقفه الحضاري واحتياجات عصره الفكرية والعلمية والسياسية. فبالرغم من الفكرة الشائعة عن الفيلسوف أنه منعزل عن عصره، يعيش فى برج عاجى فإنه فى الحقيقة ابن عصره، منغمس فيه، "العاكف على شأنه الخبير بأهل زمانه" كما يقول محمد عبده فى تعريفه للفيلسوف.

---

(١) أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة: تجديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الانسان ومعنى حياته ومصيره فى حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام عالمى جديد فى القرن الحادى والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية. السنة الأولى، العدد الأول، القاهرة، ١٩٩٢ ص ١٩٩ ـ ٢٤٧.

(٢) نشر بعد ذلك فى هموم الفكر والوطن، جـ ١ التراث والعصر والحداثة ، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٤٥-١٦٤

وتتفاوت أعمال العالم الجليل بين الترجمة والتحقيق والتأليف. فالترجمة نقل لدراسات المستشرقين في مرحلة كنا مازلنا بادئين في تكوين جيل من العرب والمسلمين الباحثين تحت ريادة مصطفى عبد الرازق وطه حسين فى بداية الجامعة المصرية. والتحقيق إستئناف لما بدأه المستشرقون من نشر للنصوص القديمة نشرا علميا محققا على أمهات المخطوطات فى العالم. والتأليف قمة الإبداع بعد التعود على الترجمة والتحقيق. لم يترجم الأستاذ من التراث الغربى. فلم تكن هناك حاجة إليه. كان الجيل الأول من الباحثين على دراية باللغات الأجنبية. فظهرت الحاجة إلى الترجمة. كان الغرب وقتئذ هو الاستشراق وليس الاستغراب. وكانت الترجمة عن كتابات المستشرقين لمعرفة أنفسنا وليس عن الكتاب الغربيين لمعرفة الآخر. كان الفلاسفة الغربيون بيننا منذ نشأة الجامعة المصرية، يدرسون بلغاتهم الأصلية. فلم تكن هناك حاجة إلى نقل تراث الغائبين، كما هو الحال الآن، وليس كما هو الحال بازدياد التغريب واللهث وراء الآخر لترجمته ومعرفة تراثه. لم تكن ظاهرة التغريب قد بدأت بعد - أي الالتجاء إلى الغرب كمصدر للعلم. كان التوجه نحو الذات لمعرفة تراثها خاصة فى أتون الحركة الوطنية، ثورة ١٩١٩ ودستور ١٩٢٣. وكان الاستشراق وقتئذ فى أوجه فى نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن. والعالم العربى والإسلامى واقع تحت الاحتلال. فكان المستشرقون يزورن مستعمرات إمبراطورياتهم للتعرف عليها، لغة وتاريخا وثقافة ودينا وفنا. كانوا باشوات الثقافة وعلى صلة وثيقة بباشوات الاقطاع والرأسمالية الناهضة، وليس كما هو الحال الآن، ضعف الدولة الوطنية وانعكاس ذلك على الجامعات ومراكز الأبحاث وتكوين العلماء.

ترجم العالم الجليل أربعة مؤلفات استشراقية : الأول، دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام. وقد طبع خمس مرات. والثانى بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي. والثالث آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام. والرابع فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدول الأموية[1]. وكانت معظم الترجمات عن الألمانية، لغة العالم الأول حيث

---

(١) أ- دي بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام، الطبعة الأولى ١٩٣٨، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية.

ب - بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى. نقله عن الألمانية محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٦.

جـ - آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة فى الاسلام، الطبعة الأولى ١٩٤٠، الطبعة الثانية ١٩٤٧.=

درس بسويسرا وأقام بها. وبالإضافة إلى الألمانية كان يعرف الفرنسية والانجليزية والإيطالية والأسبانية أي أمهات اللغات الأوروبية. وكان يعرف أيضا عديدا من اللغات الشرقية: الفارسية، والأردية، والتركية. فتعادل جناحا العالم الإسلامي فيه، بين الغرب والشرق.

ويمكن عرض الترجمات الأربع كلها فى منطق واحد يحكمها. فليست الترجمة مجرد نقل للنص من لغة إلى لغة أخرى بل إعادة قراءة له، وتصحيح لأخطائه التاريخية بالرغم من دقة المستشرقين وكثرة إستعمالهم للمنهج التاريخى. كما أنها تعيد تصحيح الأحكام العلمية وفهم النصوص كاشفة بذلك عن غياب الموضوعية وتغلغل الهوى والتعصب فى كثير من الدراسات الاستشراقية. وقد تصل التعليقات والهوامش أحيانا إلى أن تكون نصا موازيا يمثل نصف الكتاب، وتكون كتابا مستقلا فى الموضوع. الترجمة بعد التصحيح تأليف غير مباشر، عن طريق ابتلاع النص الاستشراقى واحتوائه ووضعه فى إطاره العلمى والحضارى الصحيح. الترجمة تأليف جديد، إعادة انتاج للنص المترجم بما يلحق به من إضافات وتعليقات ومراجع مسهبة وشروح طويلة من أجل تأصيل الموضوع حتى نعرف تراثنا الذى نجهله، وبعد أن بدأ المستشرقون فى التعرف عليه تحقيقا لقصد حضارتهم ودوافعها. ومع ذلك قد يقضى هذا العرض الجامع للغة الترجمة عند الأستاذ الجليل على خصوصية كل عمل، ظروفه وفنه. لذلك كان من الأفضل عرض كل من الأعمال الأربعة على حدة حتى ولو ظهرت العناصر المشتركة فيها مع بعض التكرار الخاص بمنطق الترجمة.

وتبدأ الترجمة لكتاب دى بور "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" بمقدمة لها تضعها فى إطارها، وتبين قصدها. وتبدأ المقدمة بالبسملة والحمدلة معلنة عن إطارها الإسلامي، وأن القصد من الترجمة هو معرفة التراث الإسلامى الذى يعبر عن إيمان المسلمين وفهم الحضارة له. ويعيد البسملة والحمدلة فى مقدمة كل طبعة حتى الطبعة الخامسة.

كما تبين المقدمة ظروف الترجمة والقصد منها. فقد تمت ترجمة "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" لدى بور نظرا لأهمية دراسة تاريخ الفلسفة فى أوربا وحداثة ذلك فى الجامعات المصرية وأهمية ذلك للنهضة العلمية الحديثة فى مصر، عن طريق الثقافة الإسلامية ومناهج البحث العلمى الحديث. وترجع أهمية كتاب دي بور إلى أنه كتاب شامل مثل كتاب مونك "أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية"

= د. فلهاوزن : تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، سلسلة الآلف كتاب رقم ١٣٦ باشراف إدارة الثقافة العامة، وزارة التربية والتعليم، نقله د. أبو ريدة ، د. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٨

وكتاب كارادي فو "مفكرو الإسلام". وقد ترجم إلى الإنجليزيـة نظـرا لأهميتـه. وآن الأوان لترجمته إلى اللغة العربية خاصة وأنه لا يوجد حتى الآن كتاب فـى العربيـة فى مثل هذا الشمول.

وكانت الترجمة تتم بناء على اقتراح من الأساتذة وبمراجعة منهم، "مصطفـى عبد الرازق" بل وبالتعهد بالنشر فى لجنة التـأليف والترجمـة والنشـر "أحمد أميـن"، وبمسـاعدة المستشـرقين "شـاخت، كـراوس، فرتزمـاير"، وبعنايـة المطبعـة. كـانت الترجمة إذن عملا جماعيا وليس اختيارا عشـوائيا مـن المـترجم أو فرضـا مـن دار النشـر للتسـويق طبقـا لقـانون العـرض والطلـب. كـانت عمـلا علميـا منـذ اختيـار النصوص من الأساتذة حتى قراءته من النـاس. لذلـك يتوجـه العـالم الجليـل بالشـكر لهذا الفريق كله إعترافا بجهودهم.

لم تكن الترجمة عملا سهلا آليا تتم فى شهور بـل كـانت عمـلا مضنيـا يـأخذ من العمر سنوات عدة. فالموضوع إسلامي، مكتوب بلغة أجنبية من مستشرق تربى فى بيئة غير إسلامية، على علم واف بكـل المراجـع، يركـز أكثـر ممـا يسـهب، ولا يحيل إلى أماكن النصوص، ولا يشير إلى مصـادر أجنبية إلا القليل. ومـن هنـا كـان على المترجم إكمال الناقص، يعيد انتاج النص مـن عقليـة إسـلامية تربـت فـي بيئـة إسلامية، وعلى علم واف بكل المراجع، ويضيف إليها لإكمالها، ويحيل إلـى أمـاكن النصوص، ويشير إلى مصادر أجنبية فى الموضوع من كتابات المستشرقين. وهنـا يصبح المترجم مؤلفا ثانيا إن لم يكن هو المؤلف الأول.

وقد تطول بعض التعليقات حتى تصـل إلـى صفحـات بأكملهـا، وتتحـول إلـى دراسة مستقلة موازية. يصبح الهامش بديلا عن النص وليس فقـط شـرحا لـه وكـأن النص الأصلي هو التعليق والهـامش هـو النـص الأصلـي مثـل الهـامش عـن بولـس الفارسي وعن النبوة والأنبياء(١). ويشعر العـالم الجليـل أنه قـد أطـال الشـرح فيعتـذر عنه(٢). يشرح قصد المؤلف، ويوضـح ما غرضـه مـن النـص نظـرا لتركيزه. وبعد فهم معناه يبدأ العالم فى تصحيح أحكام المستشـرق إن كـانت قاطعـة. ويخفـف منهـا ويجعلها إحتمالية وفاء بروح العلم. ينقـد الأحكـام الإجماليـة العامـة التـي تكـون فـى

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٨ ـ ٣٥ ص ٧١ ـ ٩٢.

(٢) "وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينت حلولا ووجهات نظر مختلفة يستطيع القـارئ المتدبـر أن يعـرف منهـا حقيقة ما أريد أو يُكوّن منها وجهة نظر صحيحة ترضيه. وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علما وإن كان أحيانا من وسائل المعرفة فى مراحلهـا الأولـى. ولابـد وأن اعتـذر عن طول التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصـود وتعبيـر خـاص تقتضيـه طبيعـة المسألة، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة فى الاجابة عن أسـئلة عقـول كثيـرة متوثبـة. فـأرجو أن يطـول عنده نظـر القـارئ وحملـه وصـبره وتدبـره، وأن يراجعنـى إن شـاء وسـأجيب لبيانـه لأن هـذه مهمتـى"، المصدر السابق ٩٣.

حاجة إلى تفصيل. ويرفض الأحكام التي لا أساس لها ولا برهان عليها. ويبين جورها وتحيزها. ويعارض الرأى، بالرأى، ويقابل البرهان بالبرهان. ويراجع النتائج التى ينتهى إليها المؤلف، ويعطي نتائج أخرى مخالفة. ويميز بين الأحكام ومناطها، ويبين ما ينطبق وما لا ينطبق منها. ويبين ظلم بعض الأحكام وتعسفها وخروجها عن الموضوعية والحياد. ويميز بين كثير من أوجه الخلط التى يقع فيها المستشرق. ويركب ما يتركه مجزءاً مفصلا نتيجة للمنهج التحليلي الذى يتبعه المستشرق الذى يغرق فى التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذى يتبعه المستشرق الذى يغرق فى التفصيلات دون القدرة على إيجاد الدلالة. بل وينقد أسلوب التهكم الذى يتبعه المستشرق لأنه يجافى الأسلوب العلمى الرصين.

ويضيف المترجم معلومات عن النص المترجم خاصة بالمذاهب والشخصيات. ويزيد بعض المراجع الضرورية لاستيفاء الموضوع. ويضيف الطبعات، ويفصل الاحالات، ويخرّج الآيات القرآنية والأحاديث النبويةُ. ويضيف نصوصا جديدة إما لتدعيم النص المترجم أو لمعارضته بنصوص أصلية أخرى فى فقرات مرقمة حتى لا تتوه فى الخطاب المتصل[1]. ويزيد مقارنات من مستشرقين آخرين ليعطي كل وجهات النظر فى الموضوع. ويقارن بين الأديان، بين الإسلام وغيره من الديانات السابقة عليه. بل ويقارن مع بعض المذاهب الغربية الحديثة التى تشابه بعض وجهات نظر الفلسفة الإسلامية خاصة العقلية منها مثل المعتزلة ولسنج[2]. ويضيف المتقابلات للمصطلحات العربية فى اللاتينية واليونانية واللغات الأوروبية الحديثة. وأخيرا يفصل الفهارس العامة، أسماء الأعلام والمذاهب. ويفصل محتويات الكتاب فقرة فقرة، ويضعها فى أبواب وفصول بعد أن تركها المؤلف بلا تفصيل دون إسهاب وتعالم كما يفعل بعض المستعربين تظاهراً بمعرفة اللغات القديمة والحديثة، وإمعانا فى إبراز النزعة التاريخية التعالمية[3].

---

(١) مثل تعليقات ونصوص من الفارابى، المصدر السابق ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٧ ومن ابن سينا، ص ص ٢٥٦ ـ ٢٨٨ومن الغزالى، ص ص ٣٢٨ ـ ٣٣٠ ص ص ٣٣١ ـ ٣٣٧ ص ص ٣٣٨ ـ ٣٣٩ ص ص ٣٤١ ـ ٣٤٣ ص ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦ ص ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠ ص ص٣٥٣ ـ ٣٥٤ ص ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ ومن ابن باجة ص ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣ ص ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤ ومن ابن خلدون ص ص ٤١١ ـ ٤١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٨٨ أنظر أيضا ترجمتنا لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال لاهوتية أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) المصدر السابق ص ص ٤٢٣ ـ ٤٣٤.

أما "مذهب الذرة عند المسلمين" لبينيس فقد تعرف عليه العالم الجليل وهو طالب في باريس في ١٩٣٨ . وأعجب بدقته وموضوعه من أجل معرفة التمايز بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني أو الهندي[١]. ويتناول أهم شخصيتين : الرازي الطبيب وناصر خسرو. ولم تنشر الترجمة إلا بعد عودته إلى مصر. فالأستاذ عالم منذ أن كان طالباً، صاحب قضية ومشروع. لم يلتفت إلى زخرف الحياة في باريس بل كانت مصر حاضرة أمامه كما كان الطهطاوي من قبل وهو يترجم"الشرطة"الفرنسية ويكتب "تخليص الابريز". ونظرا لصعوبة الموضوعات والمصطلحات الفلسفية فقد تجاوز الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية كما فعل حنين بن إسحق في مرحلته الثانية من أجل دقة المعنى والتعبير عنه بأسلوب عربي رصين وكأنه تأليف وليس ترجمة[٢]. وقام الأستاذ بشرح المعنى في تعليقاته المستفيضة كالعادة لمساعدة القارئ على الفهم والمقارنة. ويحيل إلى النصوص المترجمة في فقرات أخرى سابقة أو لاحقة تأكيداً على وحدة الفكر، ومما يدل على الاحاطة والعلم الكلي بالموضوع. فالكل سابق على الجزء، والفهم مقدم على النقل[٣] . ويتم تصحيح الأحكام المتضمنة في النص المترجم أو تعديلها أو تخفيفها بحيث تبدو أكثر مطابقة للمادة العلمية. فالتقدم عن الأشعرى غير ظاهر لأن لفظ يتفرق لا يدل على فعل إيجابى من ناحية الجزء، ولا يدل على أكثر من معنى الانقسام[٤]. وكثيرا ما يعوز المستشرق الدليل على حكمه لأنه يتبع رواية القدماء دون تدليل عليها. ومن ثم ينقص المستشرق نقد النصوص أولا. وهنا يبدو المترجم أكثر نقدا للنصوص من المؤلف الذى يزهو بأنه ينتمي إلى حضارة نقدية أكثر مما تنتمي إليها المادة العلمية المدروسة. ويقارن المترجم بين نتائج المستشرقين، ويبين إختلافاتها وتناقضها أحيانا[٥].

ويراجع المترجم النصوص التي يوردها المؤلف في المكتبات العامة في العواصم الأوربية[٦]. ويترجم كل الهوامش المستفيضة في النص الأصلي، علما بعلم. ولا يضيف عليها إلا ما قد لزم. على عكس "دى بور" الذى خلا نصُّهُ تقريبا

---

(١) بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازى، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦.

(٢) "لم أتقيد هنا بحرفية الترجمة لابراز وجه الشبه بين النظام والغزالى"، المصدر السابق ص١٦.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٧ ص ١٤٢ ص ٣٢١ س ٥ راجع ملاحظة بينيس على هذا فيما تقدم من الكتاب ص ٩، ص ١٣٥.

(٤) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٥) راجع ما يقوله بينيس فى كتابه ص ١٤ هامش ٤ "وبعض ما يذكره صاحب هذا المقال لا يمكن تبريره تماما من ناحية النصوص" (المترجم) ، المصدر السابق ص١٤٢.

(٦) "كما استطعت وأنا فى باريس مراجعة نصوصه التى لا تحصى فى مخطوطتها الكثيرة التى رجع إليها المؤلف. ولم يكن هذا على بالأمر اليسير"، المصدر السابق ص ط.

من الهوامش الأصلية عن مصادره. وأحيانا يكتفى المترجم بالتعليقات المسهبة للمؤلف دون الوقوع فى تعالم عربى على التعالم الاستشراقى. ولكنه يراجع النص الأصلى، ويعيد دراسته، ويستوضح ما غمض منه[١]. كما أن المترجم يبدو أكثر دقة من المؤلف، ويراجع المفاهيم العربية على ما يقابلها فى اليونانية[٢]. ويحيل إلى مراجع إضافية، ويشير إليها سواء الكتب أو المقالات فى المجلات العلمية[٣]. كما يحيل إلى المخطوطات، ويراجع ويكتشف نسبتها صحيحة أو خاطئة[٤]. فالمترجم يراجع كل شئ فى النص المترجم، النص وشواهده. ثم يضيف مراجع جديدة حتى يبدو النص مستوفيا فى إحالاته[٥] . بل إن المترجم يضيف نصا جديدا فى الموضوع لمستشرق آخر هو بريتزل، ويلحقه بالكتاب إستيفاء للموضوع. فالمترجم واسع الاطلاع، ويتحمل مسئولية الكشف العلمى حتى بعد وفاة المؤلف الأول[٦]. يعلق عليه، وينقد قراءاته للنصوص، ويقدم قراءات أخرى أفضل[٧]. وبالرغم من سيادة المنهج التاريخى ومنهج الأثر والتأثر بين الفكر الإسلامى ومذاهب الهنود واليونان والحرانيين إلا أن المترجم كان على نفس مستوى التخصص الدقيق للمؤلف إن لم يبزّه فى العربية والموضوعية والتخلى عن الهوى وإصدار الأحكام العلمية الدقيقة المطابقة[٨].

وفى آخر الكتاب يظهر التواضع فى الاقتصاد فى الفهارس والكشافات التحليلية وليس فقط اختصارا للورق وتخفيضا للتكاليف أثناء الحرب. وعلى الجيل القادم من الطلاب إستئناف الدراسة. فالفلسفة مشروع مشترك. الأستاذ يبدأ، والطالب يستأنف. ودون إدعاء بمعرفة اللغة السنسكريتية يكتب المترجم أسماء الأنبياء والمؤلفين الهنود والمراجع الهندية بالحروف الافرنجية على الطريقة

---

(١) المصدر السابق ص١٣٣.

(٢) "هذان المعنيان مرتبطان لأن الكون بمعنى الحدوث والوجود لا يكون إلا على نحو من أنحاء معينة هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وهذه تسمى عند المتكلمين الأكوان الأربعة. أما موازاة الكون للفظين اليونانيين فهى غير دقيقة"، المصدر السابق ص ١٣٥.

(٣) ظهر هذا المقال ضمن مجموعة Die Antike الألمانية فى المجلد الرابع سنة ١٩٢٨ ص ٢٢٦ وما بعدها، المصدر السابق ص١٤٤.

(٤)"كان محل هذه الآيات بياض فى الاصل، وقد عثرت على فصل عنوانه "فى بيان النفس" فى آخر مخطوط رقم ٦٩٦ بمكتبة الاسكوريال. والغالب أنه كتاب" الفوز الأصغر" لابن مسكويه، وهو حكاية عن مذاهب الحرانيين. ومنه أكتملت هذه الآيات" ،المصدر السابق ص ٦٣.

(٥) تتم الإحالة إلى المقالات، المصدر السابق ص ١٦٤ وإلى الانتصار ، المصدر السابق ص١٢.

(٦) "هنا ينتهى كتاب الدكتور بينيس. وقد أشار فى أثناء كتابه مرات كثيرة إلى بحث فى الجوهر الفرد عند أوائل المتكلمين للعلامة الألمانى المرحوم أوتوبريتزل. وقد رأيت إكمالا للنفع أن الحق بهذا الكتاب ترجمة مقال الأستاذ بريتزل. وهكذا يكون بين يدى القارئ أحدث ما كتبه المستشرقون فى الموضوع"، المصدر السابق ص١٣ المقال المذكور ص ١٣١ - ١٤٧.

(٧) هنا يقترح بريتزل لهذا النص قراءة غير وجيهة، المصدر السابق ص ١٣٤.

(٨) أنظر نقدنا لمناهج المستشرقين فى كتابنا "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم"، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ص ٧٥ - ١٠٨.

الألمانية[1]. ويضيف لوحة تاريخية ترتب أسماء المؤلفين طبقا لتواريخ حياتهم بتاريخ الميلاد والوفاة الهجرى والميلادى من أجل تربية الوعى التاريخى لتطور الفكر الإسلامى إبتداء من جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) وأوائل المعتزلة حتى صدر الدين الشيرازى وشرحه لابن سينا (ت١٠٥٠)[2]. ويلحق بالكتاب خاتمة بالمراجع والأبحاث الأجنبية العامة التى ذكرت باختصار أو بالعربية فقط[3]. ولا يضع ثبتا بمؤلفاته فى آخر صفحة من كتبه المترجمة أو المحققة أو المؤلفة كما يفعل الكثير منا بين الترجمة والتحقيق والدراسة، ما طبع وما تحت الطبع، ما نفد ومالازال بالأسواق، ما نال جائزة ومالم يسمع عنه أحد طلبا للدعاية وحرصا على التسويق. كان المترجم عفيفا فى العلم. متواضعا فى رؤيته لنفسه.

أمّا الكتاب الثالث "الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام" لآدم متز فإنه كتاب شامل فى الحضارة الإسلامية وليس فقط فى علم بعينه مثل الفلسفة أو الكلام[4]. واختيار كتاب عن العصر الذهبى أو عصر النهضة الأول فى الإسلام له دلالته. إذ يكشف عن رغبة عند المترجم فى تأصيل النهضة الحالية. فقد كان من جماعة تنويرية مع أحمد أمين وطه حسين، مركزها لجنة التأليف والترجمة والنشر. وقد تم التعاون فى نشر الكتاب مع بعض الهيئات العربية مثل بيت المغرب الذى نشر كتبا قيمة فى الموضوع[5]. لم يترجم أصول الفقه أو التصوف ربما لأنهما علمان داخليان يتم فيهما التأليف أكثر من الترجمة، وربما لأن المترجم متكلم فيلسوف بطبعه أكثر منه أصوليا صوفيا فى فكره، وإن كان صوفيا فى مزاجه وتكوينه الأولى. انتدبه أحمد أمين لهذا العمل لما يمتاز به من صبر وطيبة نفس وخدمة للعلم وقدرة على الاتصال بالمصادر الأصلية والسفر إلى مكتبات العالم لمراجعة أصول الكتاب فى مظانه الأولى[6]. وقد عبر عن ذلك المترجم فى مقدمته للطبعة الأولى بعد أن يبدأ بالبسملة والحمدلة كالعادة من أجل

---

(١) المصدر السابق ص ط ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ص ١٦٧ - ١٦٩.

(٣) المصدر السابق ص ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فى الإسلام : الطبعة الأولى ١٩٤٠ الطبعة الثانية ١٩٤٧.

(٥) المصدر السابق ص ٥.

(٦) وعرفت أن كتابنا هذا يتطلب من مترجمه صبراً من جنس صبر المؤلف.. فتقبل الأستاذ أبو ريدة القيام بهذا الجهد كله بنفس طيبة تحب العلم وتصبر على الجهد وتستلذ العناء فى سبيل علم تنشره أو خير تقدمه. وليس يعلم مقدار ما عانى فى ذلك الا الله ومن شاهده أثناء ترجمته وبحثه. وكان من حسن حظه وحظ الكتاب وحظ القراء أن أرسل إلى بعثة فى فرنسا فأتاحت له هذه البعثة فرصة طيبة للاطلاع على المصادر فى المكاتب الفرنسية، ومكنت له من أن يسافر إلى برلين، ويتصل بهولندا ليقوم بترجمة هذه المصادر كلها. فله الشكر الجزيل على ما عانى وعلى ما قدم لقراء العربية من خير. ولبيت المغرب الشكر على ما أنفق وعلى ما اتجه إليه من خدمة العلم "من مقدمة أحمد أمين، المصدر السابق ص د.

وضع الترجمة فى سياقها الثقافى والحضارى الجديد. والمترجم يعرف المؤلفين الذين يترجم لهم شخصياً. الترجمة إذن علاقة حية بين عالمين، حوار متبادل بين ثقافتين. وهى عمل شاق لأنها نقل نص من ثقافة إلى ثقافة أخرى بل إنتاجه فيها بحيث يصبح أكثر دلالة وأثرا. تهيب المترجم أولا وعانى منها ثانيا. فهى إعادة تأليف لنص وليست إيجاد نص مواز بحروف عربية تتم فى أشهر ثم حساب الأسطر والكلمات لأخذ الأجر ودفع الحساب كما نفعل هذه الأيام.

واختار المترجم نصا إستشراقيا متعاطفا مع الحضارة الإسلامية ليبين عدل بعض المستشرقين وإنصافهم. فقد اختار المؤلف عصر النهضة الإسلامية الأول وقارنه بعصر النهضة الاوربى إعتمادا على المدرسة التاريخية عند بوركهارت. بل إن التسمية تدل على هذا التشابه "عصر النهضة فى الإسلام" وكأننا سبقنا أوربا بخمسمائة عام، من القرن الحادى عشر حتى القرن السادس عشر[١]. وقد قامت حضارة أوربا فى عصر النهضة على إحياء الحضارة القديمة. واقترنت بميلاد القوميات وتجزؤ الدولة الواحدة، دعامة العصر الوسيط فى أوربا. وقد حدث نفس الشئ فى عصر النهضة فى الإسلام. العودة إلى الثقافات القديمة وضعف دولة الخلافة واستقلال الأمصار. وقد امتاز المؤلف بالعدل والنزاهة والخلو من التعصب واستبعاد بعض الطباع الشاذة من العرب وإرجاعها إلى ظروف تاريخية، والاعتراف بحسن معاملة العرب لغيرهم بفضل عدالة النظم الإسلامية. كما عقد عدة مقارنات متزنة خالية من المبالغة. وهى سمات يشارك فيها المترجم المؤلف، قرأها المترجم فى المؤلف. وجدها فى نفسه أولا وعند غيره ثانيا[٢]. ولا يكتفى المترجم فى الطبعة الثانية بأن يعيد الترجمة الأولى وقد انقضى عليها سبع سنوات بل يصححها، ويراجع أصولها العربية بما فى ذلك المخطوطات ويصحح بعض أخطائها، ويزيد من تعليقاتها دون إكثار أو تعالم. فإعادة قراءة الترجمة لذة ومتعة، ذكريات عناء، يعمل المترجم بقلبه وعقله، ويبغى الكمال. يوسع بعض النصوص، ويبين مناسبتها كي تكون مفهومة للقارئ العربى. ويعبر عن الحاجة إلى وضع فهرس كبير لأسماء الأعلام كاملة. ويوجه رسالة إلى القارئ للاستمرار فى تحمل المسؤولية حتى يتم النفع للجميع[٣].

ويقوم المترجم بتحديث المادة العلمية للمؤلف. فبين النص الأول والترجمة ما يقرب من ثلاثين عاما (١٩٠٧ ــ ١٩٤٠)، تغيرت فيها الظروف التاريخية والاجتماعية للعالم الإسلامى، فقد ألغيت الخلافة فى ١٩٢٤. وكتب الكتاب قبل

---

(١) المصدر السابق ص هـ.

(٢) المصدر السابق ص.و.

(٣) المصدر السابق ص.ز.

١٩١٧، وظهرت الترجمة فى طبعتها الأولى فى ١٩٤٠، والثانية فى ١٩٤٧،وتغير سكان مصر من ١٢ مليونا فى ١٩٠٧ إلى ١٨ مليونا فى ١٩٤٧[١]. وتغيرت معانى الألفاظ بالنسبة إلى العصور. فلفظ الأستاذ اليوم يطلق على المدرس بوجه عام وعلى المثقف أيضا وإن كان العامة يطلقونه على الشيخ[٢]. كما يقوم بتوضيح قصد المؤلف بالنسبة للمقارنات. فحركة الوحدة الألمانية فى القرن التاسع عشر كان غرضها الوحدة. واقتصرت على بعض الألمان دون البعض الذين اعتبروا أجانب على عكس انقسام الدولة الإسلامية، وينطبق ذلك على القرن التاسع عشر وحده. أما فى القرن العشرين فقد ضم هتلر الألمان كلهم على أساس الجنس واللغة مما أدى إلى النازية والحرب. كما يشرح قصد المؤلف فيما يتعلق بتنصيب على أو بقدرة أهل الدين على الثورة والإصلاح الإدارى[٣].

وقد أضاف المترجم حوالى ثلاثة وأربعين تعليقا غير الإضافات التى بين قوسين لإكمال بعض المعلومات عن الطبقات وأسماء الأعلام. تكثر التعليقات فى علم الكلام والفلسفة وتقل فى غيرهما. وتنقسم هذه التعليقات فى مجموعتين: الأولى خاصة بإكمال المعلومات والمراجع. فهناك نقص فى المعلومات فيما يتعلق بالمواريث، وأخذ تركة ما لا وارث له لبيت المال. إذ لم يتعرض المؤلف لتركة المسلم الذى يموت ولا يكون له وارث ولا رحم. كما أن الجزية لم تكن تؤخذ من جميع أهل الذمة. وإذا ذكر المؤلف أن الأشعري كان معتزليا طبقا لابن الجوزى فيورد المترجم عبارة ابن الجوزي كاملة، أن الأشعرى ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا "أربعون سنة" وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس[٤]. كما يكمل المترجم معلومات القارئ بالنسبة للتاريخ الرومانى الغربى والفرق بين Cujus regio.Cujus religio ، واتفاق الأمراء الألمان والامبراطور آخر القرن السادس عشر على أن يكون لكل أمير الحق فى أن يفرض على إمارته المذهب الذى يراه. ويكمل المعلومات بإعطاء أمثلة جديدة[٥]. كما يجدد مراجع المؤلف لأن "التمهيد" للباقلانى الذى نشره المترجم لم يكن معروفا للمؤلف وقت كتابة كتابه. ويكمل الناقص منها مثل "مقدمة "ابن خلدون" لإكمال ما كتبه المؤلف عن الفقه. ويزيد معلومات عن الطبعات العربية وأجزائه وسنوات نشرها مثل كتاب "التقريب". ويراجع كلام المؤلف بالرجوع إلى مصادره والتحقق منها فعلا. يجد أحيانا ما

---

(١) المصدر السابق ص ٤٠ ص ٥١.
(٢) المصدر السابق ص٢٢.
(٣) المصدر السابق ص٣ ص ٨٧ ص١٠٨.
(٤) المصدر السابق ص٤٦ ص٥١ ص٢٨٧.
(٥) المصدر السابق ص ٧٩ ص٢٩٩ ص٣٠٤.

يورده المؤلف، ويحيل إلى مراجع أخرى، ويشير إلى النص مطبوعا أو مخطوطا ومكان اقتباسه واستبعاد ما ليس فى النص[١].

والثانية خاصة بتصحيح معلومات المؤلف وأحكامه وفهمه وأخطائه، فوزير التنفيذ لا يباشر الحكم، ولا يقلد العمال، ولا يدير الجيش على عكس وزير التفويض. كما أن الاشتغال بالفلسفة شمل كثيرين غير الجاحظ والنظام[٢] . كما يتم تصحيح أحكام المؤلف الخاصة بعلم الكلام، فقد استقل هذا العلم بذاته فى القرن الثالث. وإذا كان المؤلف يرى أن قراءات ابن شنبوذ لا خطر منها فإنها عند المترجم تحريف للقرآن عن معانيه الظاهرة المنقولة. كما أن إنكار القياس عند الظاهرية وحدها. كما يعيب المترجم على المؤلف أنه يعتمد على جزء ليقيم عليه قاعدة في كثير من صفحات كتابه مما يجعله مضطربا فى استنتاجاته[٣]. ويصحح المترجم فهم المؤلف لكلمة قارورة أنها صندوق، وقراءته لنصوص يسيء تفسيرها من أجل التعارض بين المعرفة والعلم. كما يصحح أخطاء المؤلف فى نسبة الكتب إلى غير أصحابها عن طريق العودة إلى الأصول العربية. كما يعترض على تدخل مزاج المؤلف فى الأحكام الموضوعية مثل التعبير عن عدم إعجابه بتشبيه الدمع بالإيقاع الموسيقى[٤].

والكتاب الرابع والأخير هو "تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية" لفلهاوزن. وهى ترجمة معنوية غير حرفية للعنوان الألمانى الحرفى "الدولة العربية وسقوطها"[٥]. والمؤلف هو ناقد العهد القديم المشهور، المفكر المتحرر العقلانى، الناقد العلمى التاريخى للكتب المقدسة والذى انتهى إلى أن العهد القديم تنقصه الوحدة والانسجام فكرا وأسلوبا، ولا ينسب إلى أصحابه. ليس وحيا بل من صنع الناس. يرجع هنا إلى المصادر العربية دون تعصب، ويقرأ النصوص القديمة، ويعتمد أيضا على المراجع البيزنطية والسريانية. يتمسك بروح العلم، ويلجأ إلى الواقع[٦]. ويقدم المترجم للكتاب بالبسملات والحمدلات كالعادة من أجل وضع النص فى إطار الثقافة الإسلامية. ويستحسن اختيار فترة الحكم الأموي العربى، فترة نشأة الدولة والتعامل مع الأمم المغلوبة. كما يثني على المؤلف واعتماده على المراجع العربية، وفهم النصوص فهما إجماليا، والتعبير بعبارات

---

(١) المصدر السابق ص ص ١٨١ ـــ ٢٨٢ ص ١٩٣ ص٣٠٢ ص٣١٢ ص٢٥٣ ص٨٣ ص١٠٧ ص١٢٣ ص٥ ص٣١٥ ص٣٤٩ ص٣٤٨ ص٣٢٨.

(٢) المصدر السابق ص٦٩ ص ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ص ٢٨٩.

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٦ ص ٢٧٤ ص ٢٩٤ ص ٢٩٤.

(٤) المصدر السابق ٢٦٧ ص ١٣٥ ص١٧٥ ص٣٤٩.

(٥) Das Arabische Reich und sein Sturz

(٦) المصدر السابق ، كلمة عن مؤلف الكتاب ص ص : ح ـ و.

موجزة دقيقة[1]. والترجمة العربية أفضل من الترجمة الإنجليزية، وأفضل من ترجمة عربية أخرى ظهرت فى سوريا عن الإنجليزية. فالترجمة من الأصل الألمانى أكثر علمية ودقة من الترجمة عن ترجمة. كما يقوم المترجم بترجمة النصوص اللاتينية واليونانية إلى العربية.

وتضم الترجمة حوالى أربعمائة وخمسين تعليقا. وقد يطول التعليق فى الهامش حتى يبلغ صفحة بأكملها، مدعما بالنصوص، وكأنه مراجعة وإعادة دراسة لنفس الموضوع[2]. ويمكن تصنيف تعليقات المترجم إلى مجموعات ثلاث. الأولى إيراد النصوص التى لم يشر إليها المؤلف، وذكر المراجع الاستشراقية التى يعتمد عليها المؤلف، والإحالة إلى باقي مؤلفاته من أجل وحدة الموضوع، وإكمال النص وعدم بتره من أجل صحة الفهم، ووضع أفكار المؤلف فى سياقها، وتوسيع الترجمة بإضافة نصوص أخرى مطابقة، وإكمال المعلومات والمراجع بالنصوص أو الاعتراف بعدم وجود نصوص يحال إليها لتدعيم أفكار المؤلف ونقد الروايات القديمة التى يعتمد عليها المؤلف الذى ينتسب إلى حضارة النقد، والمقارنة بين الروايات من أجل دقة الفهم، وتخريج النصوص، وبيان غياب المراجع عند المؤلف. والثانية شرح نص المؤلف مع بعض الزيادة فى الأسلوب لتخفيف التركيز، وتحويل الأسلوب العلمى إلى أسلوب أدبى، ومساعدة القارئ فى إجلاء الغموض، وبيان ما يقصده، وترجمة النصوص اليونانية واللاتينية. والثالثة تصحيح بعض أحكام المؤلف والتخفيف من أهوائه، وتحويله من الاسراف والمبالغة فى الأحكام إلى التوسط والاعتدال. ويشمل التصحيح فهم معانى الكلمات وشرحها، وتقديم موضوعات للقارئ العربى، ومراجعة دقة فهم النصوص، ورفع خلط المؤلف فى فهم الروايات، وإكمال النص وعدم ابتساره من أجل تصحيح الفهم، وتصحيح فهمه للوثائق، وتصحيح معلوماته، والتعليق على رأي المؤلف الذى لا دليل عليه، أو إيجاد الأدلة بالنصوص على فكرة يستهجنها المؤلف. وباختصار، المترجم هنا مؤلف ثان بل مؤلف أول، أستاذ يراجع تمرينات التلميذ.

ثالثاً : التحقيقات

وقد قام العالم الجليل بأربعة تحقيقات مازالت نصوصها مقروءة ولا غنى عنها حتى الآن. وهى "رسائل الكندى"، "التمهيد" للباقلانى، "ديوان الأصول" للنيسابورى، و"ثمرة الحكمة" لابن الهيثم[3]. يهدف التحقيق إلى التعرف على

---

(١) المصدر السابق، كلمة المترجم ص ص : ز - ص.

(٢) إتبعنا هذه الطريقة أسوة بابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة" فى ترجمتنا لكتاب لسنج "تربية الجنس البشرى"، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) أ - الكندى : رسائل الكندى الفلسفية، رسائل الكندى الطبيعية ، جزءان ، دار الفكر العربى، القاهرة.=

النصوص الأساسية فى الفلسفة الإسلامية حتى لا تصدر الأحكام عليها عن هوى أو تعصب أو جهل، طبقا لمدرسة مصطفى عبد الرازق أستاذ العالم الجليل فى "التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام" إعتمادا على النصوص من أجل أن يتعرف الطالب على مادته العلمية الأولى قبل أن يقرأها له مستشرق أو دارس غيره. وكالعادة يعقد المحقق مقدمة طويلة للنص ومؤلفه ومنهج تحقيقه والهدف منه.

وقسم رسائل الكندى إلى جزئين: فلسفية وطبيعية. وقدم لها بمقدمة طويلة عن حياة الكندى ومؤلفاته. كما قدم لكل رسالة يشرحها ويلخصها ويبين أقسامها ويحلل مضمونها. تتضمن كل صفحة من الرسائل حوالي عشرة تعليقات لضبط القراءات وترجيح أفضلها، والعودة إلى الأصول اليونانية، والإحالة إلى المصادر العربية القديمة، وتعريف المفهوم فلسفيا فى ذاته وبالإحالة إلى مجموع رسائل الكندى، تفسير الكندى بالكندى، أو وضعه فى إطار علم الكلام، وهو الميدان الذى تخرج هذه الرسائل منه وتصب فيه. وبالرغم من نشر بعض رسائل أخرى للكندى متفرقة من علماء وباحثين آخرين إلا أن رسائل الكندى الفلسفية والطبيعية اقترنت باسم العالم الجليل، ولا يكاد يذكر أحدهما إلا ويذكر الآخر[1].

أما كتاب "التمهيد" للباقلانى فقد عقد له أيضاً مقدمة طويلة تبدأ كالعادة بالبسملة والحمدلة لبيان البيئة الثقافية الإسلامية التى يحقق فيها النص.وتبين أهمية علم الكلام ومؤلفاته في الرد على المخالفين، وموضع "التمهيد" ضمن سلسلة الكتب الكبرى التى تبين تطور علم الكلام، وتبرز المشاكل الأساسية الخلافية فيه. وتعرض المقدمة حياة المؤلف ثم إلحاق ترجمة للباقلانى إضافية من كتاب "ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الامام مالك" للقاضى عياض بن موسى اليحصبى السبتي. كما تعرض مذهب الأشعرى وتطوره ودور الباقلانى وآراءه فيه. ومكانة "التمهيد" ضمن باقى مؤلفات الباقلانى مثل "الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد"، "أصول الفقه"، "إكفار المتأولين"، "مناقب الأئمة". ويعرض المحقق منهجه فى التحقيق، إختيار النسخة الأم، أقدم النسخ، وصف باقى النسخ، تحليل ما وجد من تاريخ الباقلانى فى الصفحة الأولى، تحليل الصفحة الأخيرة، ملكيتها وخطها وتاريخها، وكيف تم اختيار العنوان، وتقسيم الكتاب وعناوينه،

=ب ـ الباقلانى : التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة تأليف الامام أبى بكر عمر بن الطيب بن الباقلانى المتوفى عام ٤٠٣ هـ ضبطه وقدم له وعلق عليه محمود محمد الخضيرى المدير المساعد للبحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف، محمد عبد الهادي أبو ريدة مدرس الفلسفة، كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، دار الفكر العربى، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧.

(١) نشر العالم الجليل مقدمة رسائل الكندى الفلسفية فى طبعة مستقلة بعنوان "الكندى وفلسفته" دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٥٠، ومهدى "إلى روح أستاذى المحبوب طيب الذكر الأستاذ الأكبر المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق".

ووضعها بين مضلعين ثم وضع فهرس للكتاب، أبوابا وفصولا متسقة، ووضع احتمال وجود خرم فى المخطوط نظرا لغياب نص فى "التعديل والتجوير" كما أعلن الباقلانى فى المقدمة، وأخيرا بعض الملاحظات والتعليقات على النص[1]. وتدل التعليقات فى الهوامش على تحقيق هذا المنهج بذكر الخلافات بين المخطوطات، والقراءات المختلفة، وتصحيح اللغة، ووضع هوامش المخطوط فى هوامش التحقيق، وتصحيح النص طبقاً للمعنى، وتصحيحها طبقاً لنصوص الباقلاني عن اللاحقين مثل ابن القيم وابن تيمية، وتخريج الآيات. كما تشمل التعليقات شرح معانى الألفاظ وبيان مقصودها مثل الطينة أي الهيولي، والتعريف بالفرق المسيحية ونصوصها، وشكر الأبوين قنواتى ودي بوركي على مساعدتهما فى ذلك.

والنص الثالث هو "ديوان الأصول" للنيسابورى من تراث المعتزلة فى التوحيد. وتبدأ مقدمة المحقق بالبسملات كالعادة، وكيف عثر على المخطوط فى المكتبة المتوكلية بصنعاء، وضبط النص نحوا وهجاء دون تكلف أو فضول، وتقسيم النص إلى فقرات مرقمة، وتصحيح المخطوط على مخطوطات إعتزالية أخرى مع الصبر فى القراءة والفهم نظرا لدقة المسائل وأهمية الموضوع[2]. وتنتهى المقدمة بالدعوة للنفع بالعلم وبشكر المتعاونين عامة وخاصة[3]. وقد استطاع المحقق أن يحل أهم مشكلتين فى هذا النص : الأولى من هو مؤلفه؟ والثانية: كيف يمكن إكمال الخرم فى أوله؟ وقد انتهى إلى التعرف على شخصية مؤلفه بعد وضع عدة فروض أخرى مثل الشيخ أبى على بن خلاد ثم تركه لأنه من الطبقة العاشرة، ثم التحقق من صدق الفرض الأول نظرا للتشابه بين كتاب "المسائل" لأبي رشيد النيسابورى وكتاب "ديوان الأصول" فى العبارات والتقسيمات والتعريفات والأفكار والأدلة، وبالإضافة إلى مقارنة فصلين من كل من الكتابين مما يؤكد أن التشابه بينهما ليس مصادفة بل من تأليف شخص واحد. ويذكر نصوصا أخرى من كتابات معاصريه لإثبات نوعية كتابات المدرسة، دليلاً خارجيا بالإضافة إلى الدليل الداخلى. والمشكلة الثانية إكمال الجزء المفقود. فبعد إثبات المؤلف بدأ التركيز على النص نفسه وتحليله أسلوبيا ومضمونيا إعتمادا على طبقات المعتزلة خاصة الطبقة الثانية عشرة. فالمخطوط مخروم من أوله ومن آخره، وأكمله المحقق إجتهادا، بالقدرة على إكمال النص الغائب بمعرفة روح النص الحاضر. تفحص المحقق شخصية

---

(١) المصدر السابق ص ص ١ - ٣١.

(٢) النيسابورى : ديوان الأصول ، المقدمة ص ص ٥٠ - ٧٢.

(٣) يخص بالذكر الانسة هـ . ع كشك. "وقد لازمتنى فى أثناء هذا التلخيص وتحقيق بعض النقط المتعلقة بالمؤلف روحاً نقية طاهرة تحب الله وتحب المعرفة به وبأصول دينه. وقد أتاها الله فؤاداً زكياً، وكثيراً ما قرأنا معاً مواضع من المخطوطات. وقد كانت مناقشتها فى المشكلات بقصد الفهم والمعرفة التدقيق فى تحرير الفكرة خير عون لي على بيان هذه الآراء نورها الله بأنوار المعرفة به، وجعل من عقلها سراجا ينير عقول طالب المعرفة بالله"، المصدر السابق ص ٦٤٢.

المؤلف وتبنى أسلوبه وفكره وأكمل نصه بدلا عنه. المعنى يخلق النص إعتمادا على روح المدرسة. وهذا يدل على إمكانية التأليف الجماعى لبعض النصوص وكيفية الانتحال لنصوص أخرى[١]. ويشرك المحقق القارئ فى الحكم وتذوق النصين الأصلي والتكميلى، التاريخي والابداعى[٢].

والنص الرابع "مقالة فى ثمرة الحكمة" لابن الهيثم إختار له المحقق العنوان من بين المخطوطات، وتيقن من نسبته إليه بعد دراسة الأسلوب. وبعد البسملة والحمدلة كالعادة يفصل المحقق النص، ويضع لكل فقرة عنوانا بين قوسين. وكان النص هذه المرة فى الرياضيات والعلوم لملء الفجوة فى هذا الفرع فى ثقافتنا المعاصرة. ويقارنه مع غيره من النصوص المشابهة فى تاريخ العلوم سواء عند ابن الهيثم أو عند غيره. وتضم المقدمة أيضا نبذة عن حياة ابن الهيثم ومؤلفاته وتحيل إلى الأدبيات خاصة كتاب مصطفى نظيف. وتنتهى المقدمة بمحاولة لوضع أسس للمنهج التجريبى، وتتبع مراحله منذ جابر بن حيان حتى ابن سينا، وكيف أعاد ابن الهيثم صياغته كنقد للمعرفة العلمية ثم وضع قواعده عند ابن الهيثم حتى يصير منهجا محكما. ولا ينسى المحقق الحديث عن ابن الهيثم ووضعه فى إطار عصره، فالبحث الاجتماعى التاريخى هو أساس البحث الفلسفى فى إحدى مراحله.

وهناك مجموعة أخرى من النصوص بعنوان "نصوص فلسفية وعربية" إختارها العالم الجليل وعلق عليها لاستعمالها فى دروسه الجامعية أسوة بأستاذه الشيخ مصطفى فى "التمهيد"، ومواجهة الطالب بالنص وتخفيف عبء المجلدات القديمة المتعددة الأجزاء عنه بدلا من تأليف الكتب المقررة المعادة كما نفعل هذه الأيام[٣]. وتعنى "عربية" هنا أنها مكتوبة بلغة عربية ومضمونها "إسلامية". وتبدأ

---

(١) "فإنى قد عملت على ملء الفجوة الأولى بذكر نصوص فى نقط جوهرية يجد فيها القارئ من حيث الفكرة ما يقوم مقام المخروم من أول الكتاب. وعملت على ملء الفجوة الثانية بتكملة تستند إلى تحليل النصوص، وتقوم من حيث الموضوع مقام القسم المفقود من آخره. وكل ذلك كان أخذا عن مراجع مخطوطة معاصرة لمفكرين ينتمون إلى مدرسة القاضى عبد الجبار التى لا أشك أن مؤلف كتابنا أيضا كان ينتمى إليها"، المصدر السابق ص ٣، "حاولت بكل ما تقدم من تلخيص بقية المسائل المتعلقة بالتوحيد وبيان صورها وأدلتها أن أملأ الفجوة الموجودة فى مخطوطنا حتى يجد فيه القارئ والباحث بيان أصل التوحيد عند المعتزلة بمقدماته ومسائله والمشكلات التى كانت موضوع بحث بين المعتزلة وخصومهم من المسلمين وغير المسلمين مع توخى ذكر النصوص المميزة للمذاهب ما أمكن ومع شئ قليل من التحليل والنقد. هذا وقد عمدت إلى الاستفادة من شرح الفرزاذى خاصة أنى وجدت أن روح مخطوطنا أقرب ما تكون إليه وإن كانت روح تلاميذ القاضى عبد الجبار من حيث الافكار والعبارات وطريقة الاثبات فى الجملة روحا واحدة"، المصدر السابق ص ٦٤١ (النص ص ١-٥٧٠ والتكملة ص ٥٧١ ـ ٦٤٢).

(٢) نصوص فلسفية عربية إختارها وعلق عليها د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥.

(٣) المصدر السابق ص ص١٦-٤٥.

المقدمة العامة لهذه النصوص كالعادة بالبسملات والحمدلات، وتبين أهمية تنوع النصوص. ويعطى أربعة نماذج منها : القرآن، والكلام، والفلسفة، وابن خلدون. فمن القرآن يختار عدة آيات كباعث على النظر لبيان أثره فى العلم والفلسفة، والتوجه نحو الأمور المحسوسة، والبحث عن الحكمة، وترك التقليد، وأهمية البحث من أجل الوصول إلى اليقين. يشرح الآيات، مقاصدها وأهدافها، ويحيل إلى الفلسفات الناجمة عنها، ويقارنها مع الآيات الأخرى المشابهة لها، ويبين مناط كل آية، ويكشف عن الأدلة العقلية المتضمنة فى كل آية مع بيان كلى لدلالات الآيات. ويضيف عدة شروح وتعليقات فى الهامش للآيات مبينا كيف كانت مصدرا للعلوم الكلامية والفلسفية والصوفية[1].

ومن الكلام يختار عدة نصوص عن أساس الخلاف، والأصول والفروع وأهل السنة والمعتزلة من "الملل والنحل" للشهرستانى، وباب الكلام فى وجود الصانع وصفاته من "اللمع" للأشعرى، وباب القول فى حدوث العالم من "الارشاد" للجوينى ونصا آخر من "البدأ والتاريخ" للبلخى. ويعقد لكل نص مقدمة وتعليقا وخاتمة وتقسيما للموضوع، ويشرح النص، لفظه، ومقاصده. ويضع الموضوع فى إطاره التاريخى وشرح الفرق الإسلامية بوجه عام. ويتحدث عن المؤلفين، ويبين كيفية استخراج الدليل من الآية مع مقارنة مع غيرهم من المتكلمين أو الفلاسفة مع نصوص قرآنية أخرى مما يبين وحدة النص داخل علمه وفي إطار حضارته [2].

ومن الفلسفة يختار نصا من "فصل المقال" لابن رشد وآخر من "الكشف عن مناهج الأدلة" له أيضا، ونصا من "الفلسفة الأولى" للكندى، وآخر من "سجود الجرم الأقصى" له أيضا، ونصا من "الجمع بين رأيى الحكيمين" للفارابى وآخر من "ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" وآخر من "فصوص الحكم"، ونصا من "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات" لابن سينا، وآخر من "الاشارات والتنبيهات" ونصا من "مقدمة" ابن خلدون فى التصوف. وقبل كل نص يتحدث عن الفيلسوف ويقارنه بغيره من الفلاسفة. ويبرز الآيات التى يستخدمها، ويستخرج أدلتها، ويشرح ألفاظ الفليسوف وأسلوبه، ويضعه فى إطار الفكر الفلسفى كله. وإن كثرت التعليقات فى النصوص الأولى فإنها تقل فى النصوص الأخيرة.

رابعاً : المؤلفات

تأليف العالم الجليل قليل لأنه عالم مدقق يظهر علمه فى الترجمة والتحقيق. وعندما يفكر بروح العالم أكثر منه بروح الفيلسوف، فلا يفكر الا كعالم مما يجعله مقلا فى الكتابة والصياغة وليس كالأديب أو الفليسوف الحر الذى يعبر عما يشعر به بصرف النظر عن الصياغة والدقة العلمية. وكله فى علم الكلام باستثناء رسالته

---

(١) المصدر السابق ص ١-١٦

(٢) المصدر السابق ص ص ٤٦-٩٨.

للدكتوراه بالألمانية التي قدمها إلى جامعة بازال في سويسرا عام ١٩٤٥ بعنوان "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية".

وعلم الكلام هو الإبداع الإسلامي الأول الذي نشأ فيه الفكر الإسلامي قبل الفلسفة. نشأ علم الكلام بعنصر داخلي محض، الأصول الإسلامية والواقع الاجتماعي السياسي الداخلي. في حين نشأت الفلسفة من اجتماع عنصرين، داخلي وخارجي، والخارجي هو الفلسفة اليونانية بعد ترجمتها في القرن الثاني. وكما كان الغالب على الترجمة والتحقيق علم الكلام فإن الغالب على التأليف أيضا هو علم الكلام. وعلم الكلام هنا بالمعنى الشامل الذي يشمل الطبيعيات وبالتالي التفكير العلمي والجدل مع الفرق الأخرى. وهو ما أصبح عند العالم الجليل الحوار بين الحضارات. واهتماماته الفلسفية إما في بدايات الفلسفة عند الكندي أو في نهايتها عند الغزالي. يمثل الكندي أولى مراحل الإبداع الفكري الفلسفي. ويمثل مرحلة الانتقال من الكلام إلى الفلسفة. فقد كان متكلما فيلسوفا في نفس الوقت، يجمع بين الكلام والفلسفة بروح العلم. فالعالم الجليل ولوع بالبدايات قبل النهايات، بالنشأة قبل التكوين. إختار بزوغ الفلسفة من الاعتزال قبل سيطرة الأشاعرة. كان الأشعري معتزلياً قبل أن يتحول إلى الأشعري أشعريا، إثبات العقائد بالعقل وإثبات العقل بالعقائد قبل إثبات العقائد بالسلطة وإثبات السلطة بالعقائد. جمع بين الفلسفة والعلم مثل المعتزلة كالنظّام، والفلاسفة كالكندي. فالفلسفة والدين والعلم نظام واحد. الفلسفة تبدأ وتؤسس، والإيمان يؤكد ويستوثق، والعلم يبرهن ويثبت.

مؤلفاته المنشورة بعنايته ومعرفته إثنان وهما رسالته للماجستير "إبراهيم بن سيار النظّام" بالعربية ١٩٣٩ ورسالته للدكتوراه بالالمانية "الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية" ١٩٤٥. ولم يكتب سواها طيلة حياته إلا مؤخرا، مجموعة من المقالات بعنوان "أمهات المسائل في الفكر الإسلامي نشرت في جريدة "القبس" الكويتية في ست عشرة حلقة من ١٩٨٩/١٠/٦ حتى ١٩٩٠/١/١٩ بمعرفته وعنايته، وكتابا نشر بعد وفاته وعلى غير علم منه بعنوان "مضمون القرآن الكريم في قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون"، نشرته مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ١٩٩٢. وكانت في الأصل مقدمة كتبها العالم الجليل لمشروع قاموس القرآن الكريم" بتوجيه من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الأحمد الصباح أحد مستشاري المشروع". هذا بالإضافة إلى عدة دراسات ألقاها في عديد من المؤتمرات العلمية نعرف منها عشرة في حاجة إلى نشر منفصل أو متصل في كتاب مستقل[1]. ولما

(١) نذكر منها ما ألقى في مؤتمرات عدة :

١- الاسلام وتحرير الانسان ، الجزائر ١٩٧٩.

٢- التوحيد في الاسلام وشروطه مظاهره الاجتماعية، فينا، الملتقى الاسلامي المسيحي ١٩٨١.=

كنا لم نطلع على رسالته للدكتوراه ولا علي معظم الدراسات المنفصلة فإن تحليل مؤلفاته سيقتصر على رسالته عن "النظام" و"مضمون القرآن الكريم" و"أمهات المسائل فى الفكر الإسلامى".

لقد بدأ التأليف برسالة الماجستير "إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية" عام ١٩٣٨ ونشر لأول مرة فى ١٩٤٦ بفضل لجنة التأليف والترجمة والنشر. وتبدأ الدراسة بحياة المفكر وثقافته وموضوعاته والاتجاهات الغالبة على تفكيره ومكانته بين أقرانه وموضعه من العلوم ثم مميزاته الشخصية ومؤلفاته. وهى دراسة تمهيدية عن المؤلف، حياته وأعماله وعصره. ثم يستعرض آراءه فى الله والإنسان والطبيعة ثم فى الأخلاق والسياسة مع خاتمة حول أثر النظام فى الفكر الإسلامي اللاحق. وهى دراسة نمطية تقليدية تمتاز بالبساطة والوضوح والدقة العلمية والشمول والعمق. تعتمد على المراجع الأصلية القديمة وعلى المصادر الغربية الحديثة.

ويمثل النظام مرحلة تحول فى الفكر الإسلامى من الكلام إلى الفلسفة، ومن المعرفة الجزئية إلى المعرفة الشاملة، من الداخل فقط كما هو الحال فى علم الكلام إلى الداخل والخارج كما هو الحال فى الفلسفة، من التبرير إلى النقد، ومن الإيمان إلى الشك، ومن الفلسفة إلى العلم، ومن العقل إلى التجربة، ومن المثالية إلى المادية، ومن الإلهيات إلى الطبيعيات، ومن التبعية للآخر إلى نقد الآخر (الثنوية، المنانية، الجبرية، الدهرية، الديصانية، جالينوس، أنباذوقليس)، ومن السطح إلى العمق. يمثل النظام إذن التحول من القديم إلى الجديد لدرجة القطيعة بين الاثنين أحيانا بسبب النقلة النوعية للفكر الإسلامى من منهج دينى إلى منهج علمى، ومن رؤية دينية إلى تصور علمى. لذلك أنكر الجزء الذى لا يتجزأ لأنه من عمل الوهم. النظام من أصحاب الثقافتين، ثقافة الأنا وثقافة الآخر، الثقافة الإسلامية والثقافة

= ٣- إمكانيات الابداع العلمى والفلسفى بفضل المراجعة والتطوير لموضوع البحث والمنهج، الكويت ١٩٨١.

٤- الصحة الدينية والنفسية فى الاسلام ، كراتشى ١٩٨١.

٥- الحضارة الاسلامية : أسسها الدينية ومميزاتها ومكانها بين الحضارات العالمية، قطر ١٩٨٠.

٦- نظرة القرآن لمكانة الانسان فى الكون ولحقوقه ١٩٨٢.

٧- تجديد المنهج العلمي وتقدم المعرفة العلمية على أيدى علماء الاسلام، إنجازات الماضى وإمكانيات المستقبل، باكستان ١٩٨٤.

٨- الفكر الفلسفى الاسلامى، مكانه التاريخى، ميادينه الكبرى ومميزاتها، الكويت ١٩٨٢.

٩- الأساس الصحيح المشترك لاتجاهات التصوف الاسلامى والفرق بين الصوفية وغيرهم، الجزائر ١٩٨٧.

١٠- تحديد الحضارة المعاصرة بحسب ما تقتضيه حقيقة الانسان ومعنى حياته ومصيره فى حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلعات لنظام عالمى جديد فى القرن الحادى والعشرين، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الاول، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢.

اليونانية مثل الكندى. كما أن العالم الجليل من أصحاب الثقافتين الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية، فالشبيه بالشبيبه يقرن.

ويقوم منهج التأليف عند العالم الجليل على عدة خطوات يمكن إيجازها فى الآتى :

١- الاعتماد على النصوص الأولى المطبوعة أو المخطوطة أو المتناثرة فى كتب الفرق والتاريخ[١].
٢- جمع كل الدراسات التى تمت من قبل عن الموضوع الشرقية أو الغربية، العربية أو الاستشراقية.
٣- إعادة بناء المذهب من خلال النصوص المتفرقة بعد نقدها وترتيبها من أجل إيجاد وحدة النسق[٢].
٤- رفض نظريات الأثر والتأثر التى تهدف إلى تفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها بإرجاعها إلى مصادر خارجية[٣].
٥- التفسير الداخلى بالرد إلى الأصول الأولى عكس دراسات المستشرقين التى تفرغ الظاهرة من مضمونها، وترجعها إلى مصادر خارجية إنكاراً للإبداع الذاتى للحضارة الإسلامية، إعتمادا على شرح الكتاب بنفسه. وهذا لا ينفى تطورها التاريخى[٤].
٦- التاريخية، دون إخراج النص من سياقه وبالتالى إيثار التحليل العلمى على الوصف الإيديولوجى المعادى أو المتعاطف[٥].
٧- الاعتزاز بوسائل البحث العلمى. لأن دقة البحث مشروطة بدقة هذه الوسائل[٦].

---

(١) "وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة فى مصر وفى بعض بلدان أوربا. كما أنى جعلته مستوفيا لأبحاث المستشرقين الأوربيين فى الموضوع"، محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦ ص د.

(٢) "ونظرا لأنه لم يصل الينا للنظام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفات يمكن الاعتماد عليها فإنه لابد للباحث من تلمس النصوص فى مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الاسلامية. كما لابد من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النظام وعرضه فى صورة موحدة"، المصدر السابق ص ج.

(٣) ولم أتابع المستشرقين فيما جروا عليه من رد آراء المتكلمين إلى مصادر أجنبية يعينونها مع التعسف والمبالغة فى بعض الاحيان. فنقدت ذلك إستنادا إلى النصوص. وبينت إحتمالات اخرى أحيانا"، المصدر السابق ص. د.

(٤) "حاولت أن أربط آراء النظام بأصولها الأولى الاسلامية، وأن أربط بين أقواله وأفسر بعضها ببعض محافظا على ما أنا مقتنع به من ضرورة مراعاة التطور الطبيعى للفكر الاسلامى من حيث نشأة المشكلات وما قيل فيها من آراء تحت تأثير الأصول الكبرى للاسلام"، المصدر السابق ص ص ج - د.

(٥) "وحاولت المحافظة على المعالم الخاصة لآراء المتكلمين على نحو لا يخرجها من التيار العام الذى تسير فيه، ولا يزيد الصعوبة فى فهمها أو فى تقديرها التقدير الصحيح"، المصدر السابق ص.د.

٨- المقارنات الداخلية ودراسة الموضوع نفسه وليس فقط عند قائله.

فالمتكلم أو الفيلسوف ما هو إلا مناسبة لدراسة الموضوع عنده وعند غيره مثل دراسة إعجاز القرآن كموضوع مستقل متكامل بمناسبة رأى النظام فيه. ويعتمد منهجه فى تحقيق النصوص التى يعتمد عليها على:

١- وضع القراءة الأصلية فى المتن طبقا للاجتهاد الشخصى، وعدم استبعاد القراءات الأخرى، تاركاً للاجتهادات الأخرى فرصة إيجاد القراءة البديلة(١).

٢- التواضع التام فى الفهارس التحليلية بدلاً من الإكثار من أسماء الأعلام والشخصيات والفرق الأماكن والآيات والأحاديث(٢).

٣- عدم النواح على الأخطاء المطبعية وإدراك ظروف البشر والمجتمعات(٣).

٤- التحقيق جزء من مشروع عام لنشر النصوص من أجل التعرف على مصادر الحضارة الأولى(٤).

وقد تميز الأستاذ العالم بالأسلوب الهادئ الرصين بلا إفتعال من مصطلحات المحدثين التى تجعل الخطاب كالطبل الأجوف أو بالون الهواء، ودون الوقوع فى خطاب المتحمسين الذين يجعلون من العلم دعاية، ومن الفكر هوى، ومن العقل انفعالاً. كما تميز بالدقة العلمية التى وجدها عند الكندى فى المصطلح الفلسفى وبداية القواميس، والجرأة على وضع المصطلحات اليونانية فى ألفاظ عربية لأول مرة(٥). وهو فى نفس الوقت الأسلوب الأدبى الرشيق الذى استطاع التعبير عن المعانى الفلسفية بأسلوب أدبى لا يتنازل فيه عن الدقة العلمية. وكان العالم الجليل مثل أسلوبه الهادئ الكريم مُؤثراً العزلة والعمل فى صمت دون ضجة أو ضوضاء مثل الكندى أثيره الأول. بل إنه لا يتحرج من ذكر بعض الصفات التى لا تتفق مع

---

(٦) "وهذا المجهود الشاق ومهما كانت عناية الباحث شديدة فإن الصورة التى يرسمها لا تبلغ من الدقة والكمال إلا ما تعين عليه وسائل البحث ومادته ولكن هذا لا يعفى الباحثين من البحث"، المصدر السابق ص ج.

(١) "ولم أبالغ فى تصحيح النصوص تاركا بعض المجال لتفكير القارئ ورأيه الشخصي لأن النصوص مادة مشتركة بينى وبينه"، المصدر السابق ص.د.

(٢) "كما أنى اقتصرت فى فهرس الاعلام على ماله شأن "،المصدر السابق ص.د.

(٣) "ورغم الاجتهاد فى تصحيح الطبع فإن ظروفه لم تمكن من تجنب كل أخطاء التصحيح ولم أغير صورته الأولى إلا فى مواضع قليلة جدا". المصدر السابق ص.د.

(٤) "وأرجو أن يكون حلقة طيبة فى سلسلة الأبحاث التى يقوم بها الباحثون الناشئون فى الجامعتين الازهرية والمصرية لدراسة مذاهب المتكلمين"، المصدر السابق ص.د.

(٥) الكندى: رسالة فى حدود الأشياء ورسومها، رسائل الكندى الفلسفية ص ص ١٦٥ - ١٧٩.

كرم النفس مثل البخل كما ذكر الجاحظ في "البخلاء" ،ويحاول تفنيد الروايات فى هذا الموضوع دفاعا عن كرم النفس عنده وعند الكندى[١].

أما الكتاب الثانى الذى نشر دون معرفته وبعد رحليه بعام فى ١٩٩٢ "مضمون القرآن الكريم فى قضايا الإيمان والنبوة والأخلاق والكون" فإن العالم الجليل تخلى عن عمله الرصين الأول ليؤسس علم الكلام الجديد، أى عرض الموضوعات الكلامية القديمة بأسلوب جديد وبثقافة جديدة. العلم والثقافة والتجربة والعقل فى سبيل الإيمان وتدعيم عقائده. وهذا هو الفرق بين حياة العالم الجليل فى سويسرا مع المستشرقين والبحث العلمى الرصين وحياته فى أماكن أخرى. العلم دعامة المجتمع الغربى، بينما الحال ليس كذلك فى مجتمعات تقليدية. صحيح أن هناك بعض البقايا الاولى من روح البحث العلمى وروح التفلسف والنظر فى إطار تواضع العلماء وليس غرور الدعاة وتسلط الخطباء، ولكن ذلك لا يدل على تغير جذرى فى الافكار الرئيسية التى عمل من أجلها طوال حياته[٢].

كما أن الدين مرتبط بالحياة العملية. والقرآن كإعجاز فى الأدب والتشريع بديل عن المعجز فى الطبيعة نظراً لثبات قوانينها. وإنه تعليم متدرج مستمر، ونظرة شاملة للكون والانسان، يوجه التفكير نحو الطبيعة، ويدفع الذهن نحو المعرفة وإرتياد المجهول. الشك يسبق اليقين، والبحث فى الطبيعة يسبق البحث فيما وراء الطبيعة، ومع ذلك فإن فى القرآن الكريم أموراً غيبية مثل السمعيات والنبوات. وهى التى جعلها الأصوليون القدماء من الظنيات التى لا توجد أدلة عقلية عليها. ولا تثبت إلا بالأدلة النقلية على عكس الإلهيات وهى العقليات والتى لا تأتى إلا بعد التأمل فى الكون والطبيعة[٣]. كما تبدو أولوية الالهيات على الإنسانيات. فالقرآن روح من أمر الله ومن عالم الغيب مع أن له "أسباب النزول" أى أولوية الواقع على الفكر، وبه "الناسخ والمنسوخ" أي أولوية الزمان والتطور والتغير الاجتماعى على الثبات فى الوحى[٤]. والدين من عند الله مع أنه مطلب للبشر.

---

(١) يصف شخصية الكندى بأنه "كان أرستقراطيا فى حياته وفى تفكيره، لا ينغمس فى العلاقات التى من شأن بعضها أن تروى أحداثه ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثرا للعزلة العلمية والفلسفية يستعيض فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته"، الكندى وفلسفته ص١٤.

(٢)وهذا ما يتضح من باقى عنوان الكتاب "مشروع قاموس القرآن الكريم"، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي بتوصية من حضرة صاحب السمو أمير البلاد الشيخ جابر الاحمد الصباح أحد مستشارى المشروع".

(٣) أنظر كتابنا "من العقيدة إلى الثورة" المجلد الأول "المقدمات النظرية، الفصل الثالث : نظرية العلم، ثامنا : مناهج الادلة، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٨ص ٣٨٨ - ٤٠٩.

(٤) أنظر دراستنا "الوحى والواقع" دراسة فى أسباب النزول، فى الاسلام والحداثة، دار الساقى، لندن ١٩٩٠ ص ١٣٣ ـ ١٩٧٥، وأيضاً فى هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة،دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص١٧-٥٦.

والرسالة محمدية مع أنها لا مشخصة مستقلة عن معلنها الاول. والقرآن خطاب إلهى عام مع أنه خطاب الله إلى الانسان، بلغة البشر، ورسالة لهم عن طريق تبليغ واحد منهم. والقدرة الالهية شاملة ومحتوية لأفعال المخلوقات، مع أن الإنسان خالق أفعاله حتى يصح الحساب ويجوز الثواب والعقاب. والأمر الالهى والاذن الالهى يوقعان الحوادث فى الطبيعة مع أن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المستقلة. والمعرفة لها مصادر فوق العادة مع أن مصادر المعرفة الحس وتراكم المحسوسات فى التجارب، والعقل بديهيا أم استدلاليا، والوجدان والمعارف الطبيعية والافكار الفطرية، والأدلة النقلية بشرط اتفاقها مع الحس والعقل والوجدان. أما الإلهام والنور الباطنى على ما يقول الصوفية فليسا مصدرين للمعرفة طبقا لنظرية العلم عند الأصوليين[1]. ليس العقل، قاصرا عن الإدراك ولا هو تابع للنص بل العكس هو الصحيح. العقل أساس النظر، والنظر يفيد العلم. العقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل[2].

والموضوعات الكبرى فى القرآن الكريم ثلاثة أنواع : إما طبيعيات وإما إلهيات وإما إنسانيات، وهى القسمة الرئيسية فى علم الكلام القديم: الطبيعيات والالهيات فى مبحث الجوهر والأعراض وفى نظرية الذات والصفات والافعال، والانسانيات فى النبوات أي السمعيات. وهى نفس الموضوعات فى علوم الحكمة القديمة: المنطق، أي النظروالعلم، والطبيعيات والالهيات. فالطبيعيات فى علم الكلام الجديد تؤدى إلى النظر فى الموجودات والعلم بقوانين الطبيعة من أجل اعادة سيطرة الأمة على العالم الذى فقدته ولا تفتقده، التفكير فى السموات والارض وما بينهما. أما الإلهيات أي الاستدلال بالطبيعيات على ما فوق الطبيعة كأدلة على وجود الله فهو موضوع فى علم الكلام القديم كان حيا فى الماضى نظرا للصراع بين الأديان حول التوحيد ودخول المسلمين فى جدل حول وحدانية الله ضد الثنوية والتثليث وحول صفاته وأفعاله ضد قدم العالم والدهرية. وقد تم كسب المعركة وانتصر فيها المتكلمون. ولم يعد أحد يشك فى وحدانية الله وصفاته وأفعاله. فلماذا الاستمرار فيها : الله، وأدلة القرآن على وجود الله، دليل الصنع والإتقان، الدليل

---

(١) المقدمات النظرية، نفس المصدر ، ثالثا : اقسام العلم ص ص ٢٧٧ ـ ٢٩٦.

(٢) "وسأجتهد فى عرض بعض ما جاء فى القرآن مستعينا بالله فى فهم آياته بقدر طاقتى. وأحب أن أقصر كلامى على موضوعات محددة أضعها أمام القارئ كى يتعرف على روح كتاب الله ويعرف منهجه، وكيف علم الإنسان من حقائق الوجود والكون، وعرفه بحقيقة ذاته ورسالته فى الأرض وبما لا يحصى من مسائل العلم والمعرفة"، مضمون القرآن الكريم ص ١٧. "ومهما كانت قدرة العقل البشرى قاصرة عن الإلمام بما فى القرآن وإدراك حقائق معانيه وإشاراته المباشرة وما وراءها فإن ذلك لا يعفى المؤمن من الامتثال لأمر الله بالنظر فى كتابه والتعلم منه، وتقديم ما يصل إليه. وبعد ذلك فإن له العذر إن قصر عن اصابة ما أراده الله من كلامه الذى لا يعلم حقائق ودلالاته إلا هو سبحانه وتعالى"، المصدر السابق ص١٧.

الجدلى المنطقى، تغير الأشياء ودلالته على وجود الله، دليل الاضطرار والافتقار، دليل المراهنة؟ ولماذا إثبات الحقائق المتعالية والعالم نفسه يضيع من بين أيدى المسلمين؟ ولمذا جلعها فوق إدراك البشر ونحن ندعو المسلمين إلى إعمال العقل والنظر؟ وهل مشاكلنا هى الإيمان بالغيب وعالم الجن وعالم الملائكة والإيمان باليوم الآخر، والإيمان بالبعث والحساب والعقاب والإيمان بالقضاء والقدر؟[1] . أما الإنسانيات فالبعض منها أقرب إلى الفكر الإصلاحى الحديث، وشبيه "بالجوانية"، الإيمان الفطري، الحق والخير والجمال، السُنة الالهية فى تغير الدول والحضارات أي التاريخ، أخبار الرسل والأنبياء أي مصادر التاريخ، التأمل الطبيعى طريق إبراهيم، حقوق الانسان، رسالة الانسان .. الخ.فأقصى ما ينتهى إليه علم الكلام الجديد هو الوعي الفردى دون الوعى الاجتماعى. لذلك حضر الجانب الأخلاقى وغاب البعد الإجتماعى والسياسى[2].

وتصل قمة علم الكلام الجديد فى حلقات "القبس" الكويتية الست عشرة، أمهات المسائل فى الفكر الإسلامى. وتكون كلها رؤية مثالية حقيقية ودفاعية عن الفكر الإسلامى فى التاريخ، ليس بها أى عيب أو نقص أو مغالاة أو تطرف. ولم تنبع عن واقع اجتماعى أو سياسى خاص ولا تؤثر فيه سلباً أو إيجابا. يبدو أن الهدف منها رفع الروح المعنوية عند المسلمين المعاصرين خاصة عند شباب المثقفين خاصة العلمانيين، أو الدعوة للإسلام والرد على منتقديه وإثبات أباطيل خصومه،من أن الإسلام ضد العقل والعلم والمدنية على طريقة محمد عبده ورشيد رضا فى السجال مع فرح انطون. وهى على نمط الأفكار الكبرى أو الكتب الكبرى فى سلاسل الغرب الفكرية.

وتتناول الحلقات الست عشرة سبعة موضوعات : الأول العقل والعلم والنظر والفكر أي كل ما يتعلق بنظرية المعرفة أو نظرية العلم فى علم أصول الدين وفى الفلسفة الغربية المعاصرة. فالحلقة الأولى "المدخل والمبررات" تبين أنه لا تحريم للعقول والمواهب التى أثمرت الفكر الإسلامى وشاركت فيه والتطلع لنموذج يحتذى، وأن إشكالية المسلمين لا تكمن من التوفيق بين الدين والعقل بل فى منهج فهم الدين بالعقل. ومن ثم يمثل الاسلام إتجاها عقلانيا فى تاريخ الأديان. وقد قامت الحضارة الإسلامية على هذا العقل، وأنتجت فكرا ونظام حياة. وقد ساعد القرآن على توسيع نطاق التصور للوجود.وبالتالى لا تنفصل حضارة الإسلام عن الدين فى



(١) "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الرابع: النبوة والمعاد، عاشراً : مضمون الرسالة ، ص ص ٢٥٤ – ٣١٩.

(٢) أنظر دراستنا عن الجوانية "من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعي"، دراسات اسلامية ص ص ٣٤٧ – ٢٩٢ الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١.وأيضا فى هذا الكتاب ص ١٠١–١٤٩

أسسه ومبادئه وأهدافه وعن العقل أداة الفهم والتصور. لذلك لا يعتبر الإنسان مثقفا إلا بقدر ما يرتبط بتراث أمته الذى أنتجه إعمال العقل. تعنى أمهات الفكر الإسلامى تتبع الأفكار الكبرى فى الفكر الإسلامى حماية للأمة من التصورات المغايرة وإثباتا لهويتها الثقافية[١]. وفى الحلقة الثانية "الفكر الإسلامى" مقدمات عامة للفكر الإسلامى وأنه لا يمكن فهمه إلا بمعرفة عناصر الفكر القديم والمتوسط والحديث. لقد طبع أسلوب النظر العقلى الفكر الإسلامى فى ميادين كثيرة فى العصور الوسطى ولا يزال. ولا ينفصل هذا الجانب النظرى عن الجانب العملي الذى لم يأخذ حقه فى الدراسة والبحث لذلك لا ينفصل الفكر عن الإيمان، والنظر عن الصبر فى البأساء والضراء. والمقارنة فى عرض الفكر الإسلامى أساسية لتبين قيمته. فقد نشأ متفاعلا مع الفكر اليونانى والهندى والفارسى فى إثراء متبادل[٢]. وفى الحلقة الثالثة "العلم والمعرفة" تبين تطورهما من داخل الذات الانسانية بعيداً عن الأهواء. وقد كان الدين باعثا على العلم. كما أن القرآن تعليم مباشر للمسلمين حتى اليوم. وقد نشأ الفكر الإنسانى من العجب أمام الكون والتعجب من ظواهره، بالإضافة إلى حضارات الأمم الأخرى وتجاربها من أجل تفاعل حربين الثقافات، وإبداع مشترك بين الحضارات[٣]. والحقيقة أن هذه الحلقات الثلاث حول العقل والعلم والمعرفة نظرية نظرية مجردة، نظرة مثالية خالية من التراث الحى الذى تحول إلى ثقافة شعبية تسيطر على الناس. تعطيهم تصوراتهم للعالم وتمدهم بموجهات للسلوك. تخلو من الواقع الإسلامى لمعرفة بعد المسافة بين المثال والواقع، بين العلم والجهل، بين المعرفة والخرافة، بين العقل والسحر. كما أنها تبدو قراءة غربية للفكر الإسلامى من خلال تصور الغرب الحديث كما كان الفكر الإسلامى القديم قراءة يونانية له.

والموضوع الثانى "الانسان" موضوع حلقة واحدة هى الحلقة الرابعة مما يدل على ضعف حضور الانسان فى تراثنا القديم[٤]. ولكنه فى هذه الحلقة يأتى بعد نظرية العلم وقبل الطبيعيات والالهيات وليس بعدهما كما هو الحال فى علم الكلام القديم وفى علوم الحكمة القديمة. لقد قدم القرآن نظرة كاملة للإنسان وجعله نقطة بداية للفكر والاستدلال. الانسان موجود فى الأرض وفق رسالة وحكمة وليس بالضرورة كنتيجة تابعة لأصل خارج الأرض لا يمكن البرهنة عليه طبقا لوسائل المعرفة فى نظرية العلم. فى حين كان وجود الانسان قبل ذلك نتيجة للخطيئة والعقاب فى اليهودية والمسيحية.

---

(١) القبس، الحلقة الأولى : المدخل والمبررات ١٩٨٩/١٠/٦.

(٢) القبس، الحلقة الثانية : الفكر الإسلامى ١٩٨٩/١٠/١٣.

(٣) القبس، الحلقة الثالثة : العلم والمعرفة ١٩٨٩/١٠/٢٠.

(٤) القبس، الحلقة الرابعة : الانسان ١٩٨٩/١٠/٢٧ أنظر ايضا دراستنا "لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم؟" دراسات اسلامية ص ص ٣٩٣ - ٤١٥.

والموضع الثالث "العالم" فى الحلقتين الخامسة "العالم نظرة تاريخية" وفى السادسة "العالم فى القرآن الكريم". لم يظهر التصور العلمي للعالم عند مفكرى الإسلام إلا مصاحباً للمعرفة بعلوم الأمم وفلسفاتها بعد أن ترجمت إلى العربية، حرصا على التراكم المعرفى وتواصل الاجتهاد بين البشر. لم يوجد لدى اليونان مفهوم الفاعل المبدع للكون. فالعالم لديهم أزلي لم يخلقه أحد. وعند المحدثين ليست الأرض مركز الكون بل تابعا متواضعا لغيرها. فى حين أن المسلمين نظروا إلى العالم انطلاقا من أنه صنعة فاعل مطلق القدرة وخالق حكيم، وأن الانسان هو المؤهل للتفكير فى الكون الكبير ليعرف الحكمة من وجوده فيه[1]. لم يترك القرآن شيئا فى العالم إلا تناوله ونبه إليه. وقد انفرد بين كل الكتب السماوية بالكلام عن الكون. والانسان فى القرآن صاحب رسالة حضارية ليعمر الأرض باسم الله. وقد لفت الإسلام الأنظار وأحاسيس النفس فى كثير من آيات القرآن إلى الجمال الشامل على الأرض وفى السماء. ويدرك العارفون جمالية الابداع الالهى. كما أن القرآن شجع النظرة الجمالية والادراك الجمالى للحياة. واستعمل الجمال فى الاقناع، جمال الطبيعة وجمال الفن، جمال الكون وجمال اللغة والتصوير الفنى[٢].

والموضوع الرابع "الله" فى حلقة واحدة، الحلقة السابعة. فلا يوجد مجتمع إنسانى إلا وفيه إيمان بقوة فوق الطبيعة مدبرة للكون كما يثبت ذلك التاريخ الاجتماعى للإنسان. ووجود الخالق الحكيم هو الأساس لمعنى وجود الكون ووجود الإنسان فيه ومصيره. وقد انطلق الفكر الإسلامى فى إثبات وجود الله من الخلق والتدبير، الاتقان والاحكام ومن وجود الخير والشر. يبنى العقيدة على العلم واستعمال العقل وجعل العقائد كلها مسألة بحث أهمها وجود الله. والذين ينكرون وجود الله يتجاهلون ما يؤدى إليه العقل ويجادلون بلا علم ولا منهج[٣]. وواضح من هذا العرض تقليدية الموضوع، وتقليدية النتيجة، وتقليدية المنهج، أسوة بما قاله قدماء المتكلمين والفلاسفة.

والموضوع الخامس "الدين والوحى" موضوعا الحلقتين الثامنة والتاسعة. ففى الحلقة الثامنة "الدين" هو الدين المنزل من عند الله. ويأتى وحيا فى صورة تعليم ونظام حياة، عقيدة وشريعة، تصوراً ونظاماً، وليس مجرد عقائد وشعائر ومؤسسات. وقد بدأت حقيقة التفكير فى نظام الكون للاستدلال على خالقه على يد إبراهيم مجادلا قومه. والدين الإسلامى هو المرحلة الأخيرة من الهداية الإلهية التى

---

(١) القبس، الحلقة الخامسة : "العالم، نظرة تاريخية" ١٩٨٩/١١/٣.
(٢) القبس، الحلقة السادسة : "العالم فى القرآن الكريم" ١٩٨٩/١١/١٠.
(٣) القبس، الحلقة السابعة : "وجود الله" ١٩٨٩/١١/١٨.

بدأت بجهاد إبراهيم ووصلت نهايتها الكبرى فى الإسلام معلنا إستقلال العقل فى التفكير، والارادة فى حرية الاختيار. فالمسلم هو كل من أسلم وجهه لله أي كل من حرر عقله من الوصاية وإرادته من القهر[١]. اما "الوحي" موضوع الحلقة التاسعة فقد سار مع العقل متوازيا ومتحداً عند كل مفكرى الاسلام. ليس سرا أو مناقضا للعقل كما هو الحال فى المسيحية (التثليث) أو الاختيار (اليهودية). الوحى هو العلم الذى يأتى من عند خالق الأشياء كلها بواسطة الأنبياء. والانسان هو العاقل الذى يتلقى التعليم الالهى فى الإيمان والمعرفة، ويعقل ما يوحى إليه. تعلمه الرسول بالنص، وتعلمناه نحن بالعقل. وقد حدد الوحى الواجبات الكبرى والقيم العليا للإنسان وحياته على الارض[٢]. وهذا عود لموضوع العلم والعقل والمعرفة، مدخل الحلقات كلها. والموضوع السادس "الحق والخير والجمال" موضوع الحلقات العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة. فعند البحث فى الوجود والمعرفة تكون القيم كلها مجالات لأبحاث نظرية وآراء ومواقف متنوعة. تثير الأسئلة لكي تحرك تفكير الناس ليقرأوا ويفكروا فى أنفسهم وفيما حولهم ويجيبوا عليها. وقد أقر الاسلام القيم العربية الأصيلة ووجهها نحو الرسالة الجديدة لتكون دستورا لنشر الدعوة. كما أكد القيم الاجتماعية والاقتصادية والأسس التى تقوم عليها كل التصورات للقيم[٣]. والحقيقة أن هذا المبحث غربى محض. جزء من الأسس العام للفلسفة بعد نظرية المعرفة ونظرية الوجود على ما يعطى الطلاب. لم تتم صياغته فى تراثنا القديم على هذا النحو، وإذا كان كل بحث متجها فى الاسلام نحو العمل فكيف يكون البحث فى مجال القيم بحثا نظريا خالصا، سؤال وجواب؟ وأين هي الأسس الاقتصادية الإجتماعية للقيم؟

أما الخير فهو فضيلة المسلم الحق لأنه الايمان والعدل والاحسان وصلة الرحم والحياء. والخير والبر والحكمة كلها مقومات أوردها القرآن لمعنى واحد. والمعروف من أهم معايير الخير والشر فى الفكر الإسلامى لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة فى الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر فى الفكر الإسلامى لأنه رمز القيمة الانسانية. والجمال قيمة فى الوصول إلى الخيرات. والله دلنا على طريق الخير والشر. الفعل يكون خيرا إذا أمر الله به، ويكون شرا إذا نهى الله عنه[٤]. وهنا تبدو القيم الكثيرة مترادفة، والترادف لا وجود له فى القرآن. تتداخل المعانى على التبادل ويصبح الخطاب أقرب إلى التكرار كما هو الحال فى الوعظ الدينى. وهنا يبدو الأستاذ الجليل الذى كان معتزليا

---

(١) القبس، الحلقة الثامنة : "الدين" ١٩٨٩/١١/٢٤.

(٢) القبس، الحلقة التاسعة : "الوحى" ١٩٨٩/١٢/١.

(٣) القبس، الحلقة الحادية عشرة : "القيم الكبرى، الحق" ١٩٨٩/١٢/٨.

(٤) القبس، الحلقة الحاددية عشرة، "القيم الكبرى، الخير" ١٩٨٩/١٢/١٥.

فى البداية فى النظام، أشعريا فى النهاية، ينكر القيمة فى ذاتها، ويثبت أن الخير أمر الله والشر نهى له، انتقالا من بازل بسويسرا إلى الكويت فى الخليج بعد خمسين عاما من ١٩٣٨ إلى ١٩٨٩.

أما الجمال فقد أجمع العلماء والأطباء على أن النظر إلى الصورة الجميلة يفرح النفس، ويزيل الوساوس، ويقوى القلب. كما أن هناك نوعاً من المناسبة الخفية بين النفس عند جميع الكائنات الحية وبين الجمال. والجمال الحسى يوحى بالجمال النفسي. يحيل جمال الوجه إلى جمال النفس. لذلك كان طلب الخير عند حسان الوجوه. وقد تيقظ الوعى الإسلامى لادراك الجمال والاعجاب به. فلا حرج فى محبة الجمال. كما يوحى كلام القرآن عن زينة الأرض والسماء إلى الانسان أن يحاكي الطبيعية ويتعلم منها[١]. ولا يتعرض المتكلم الجديد إلى موضوع التصوير الفنى فى القرآن كبعد جمالى للوحى، جمال الكلمة مع جمال الطبيعة مع الأثر فى النفس كما يفعل الأقران فى الفكر الإسلامى الحديث.

الموضوع السابع والأخير العلوم الإسلامية النقلية والعقلية القديمة، الفلسفة والكلام والتصوف دون علم أصول الفقه فى الحلقات الثالثة عشرة والرابعة عشرة والخامسة عشرة. لقد استخدم المفكر المسلم العقل فى فهم الدين فكانت الفلسفة الإسلامية الجديدة. ثم قام الفكر الاسلامى بتصحيح الفكر القديم والوسيط فى أمور الألوهية والإنسان. وتناول مفكرو الإسلام المذاهب الدينية والفلسفية القديمة بالدراسة والنقد لأن القرآن طالبهم ببحثها. لذلك لابد للفكر الإسلامى أن يظهر فى رسالة جديدة تتفق مع طبيعة الإسلام للرد على التغريب، أحد مشاكل العصر حيث لم يستطع المحدثون تمثل الغرب كما استطاع القدماء تمثل اليونان. ثم يبدأ الفيلسوف الجديد باستعراض تاريخى لفلسفات الفارابى وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم والغزالى وابن خلدون دون مراجعة أو إعادة بناء أو نقد[٢]. ولا يذكر الكندى والرازى وابن باجة وابن طفيل وأبو البركات البغدادى وصدر الدين الشيرازى. ويدخل ابن الهيثم العالم الطبيعى الرياضي، والغزالي الصوفي، وابن خلدون المؤرخ وفيلسوف التاريخ فى زمرة الفلاسفة. ويظل السؤال هو : مع كل هذه العظمة عند القدماء ما سبب التخلف الآن؟ ما أسهل الإغراق فى عظمة القدماء ونسيان أزمات المحدثين.

كما واجه المفكر المسلم الانحرافات العقيدية بالرمزية الدينية. واستخدم العقل وسيلة للبرهان فكان علم الكلام. نشأ علم الكلام لاثبات العقائد فى مواجهة الفلسفة لتتكامل رسالة الاسلام. واستعمل المعتزلة العقل، واعتمدوا على أدلته فى تدبُّر آيات

(١) القبس، الحلقة الثانية عشرة : "القيم الكبرى، الجمال" ١٩٨٩/١٢/٢٢.
(٢) القبس، الحلقة الثالثة عشرة : "الفلسفة الإسلامية" ١٩٨٩/١٢/٢٩.

القرآن وفى مواجهة المخالفين فى العقائد. ونظروا إلى الواقع والمقومات التى أخذوها عن العلم الطبيعى فى إثبات وجود الله، فى حين لم يقبل بعض المسلمين على البحث العقلى وعلى التفلسف لخوفهم من الخطأ فى أمور الربوبية. وهو التيار الذى ساد بعد ذلك بعد ابن رشد وصدر الدين الشيرازى. ومن ثم فلكى يزدهر الدين من جديد يجب إقامة علم كلام جديد بهمم وإرادات حازمة ووضع خطة عامة لأفكار علم الكلام الجديد وفتح مجال واسع لأبحاث علمية لم تدرس بعد الدراسة الكافية[1]. والحقيقة أن ما قيل فى علم الكلام هو تكرار لبعض المواقف القديمة من المعتزلة والأشاعرة دون تحليل لما يقابلها من أفكار المعارضة مثل الخوارج والشيعة. كما أنه لم يتم التعرض للقضية الأصولية وهى شرعية علم الكلام أو عدم شرعيته التى اختلف فيها القدماء. لم يطور الأصول الخمسة عند المعتزلة كعناصر مكونة لعلم الكلام الجديد. كما لم يتم أخذ الواقع الحالى كله من احتلال وقهر وفقر وتشرذم وتخلف ولامبالاة كمادة لعلم الكلام الجديد. النية صادقة ومازال التحقيق بعيدا. وإعلان النوايا شئ، وتأسيس العلوم شئ آخر[2].

والتصوف هو علم أعمال القلوب. وتشمل الإيمان والمعرفة واليقين. والتصوف حياة متميزة بذاتها، روح تسرى فى كيان الصوفى وتتجلى فى حياته. وكان الرسول الصوفى الأول والأكبر، وزهده أعلى درجات الروحانية. فكان قدوة الصحابة والتابعين. غاية الاجتهاد الصوفى الإيمان بحقائق الدين والتمسك بالشريعة وإحسان العبادة، والسالك إلى الله يحتاج إلى علم بكل فضائل الدين والعمل بالشريعة وآدابها. لذلك أدى التصوف دورا كبيرا فى المحافظة على الإسلام عند الأمة الإسلامية فى ظروف الضعف. وقد جذبت روحانية التصوف عند المسلمين عدداً من مفكري الغرب على مستوى العلماء والباحثين المؤمنين إلى التصوف يجدون فيه تعويضا عن حياتهم المادية[3] . وحتى الآن لا يوجد نقد للتصوف أو لقيمه السلبية أو أية محاولة لاعادة بنائه كطريق ثورى للجماهير، والطرق الصوفية كأحزاب ثورية للأمة.

والخلاصة أن "أمهات المسائل فى الفكر الاسلامى" يغلب عليها طابع التكرار للعلوم القديمة بروح بسيطة وسهلة وموجهة إلى الأمة حالياً، الأمة المثالية التى لا زمان لها ولا مكان، ولا واقع ولا تاريخ. تعتمد على الحجج النقلية قدر إعتمادها على الحجج العقلية. تبدأ بالتراث وليس بالواقع، بالماضى وليس بالحاضر، بالاسلام

---

(١) القبس، الحلقة الرابعة عشر : "علم الكلام" ١٩٩٠/١/٥.

(٢) أنظر دراستنا "تاريخية علم الكلام" مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الأول، السنة الأولى ١٩٩٢ ص٦٣ ـ ٨٨ وأيضا فى هموم الفكر والوطن،جـ١ دار قباء،القاهرة ١٩٩٨ ص ٦٩-٩٠ وأيضا محاولتنا لإقامة علم الكلام الجديد فى "من العقيدة إلى الثورة (خمسة أجزاء) مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) القبس الحلقةالخامسة عشرة، "التصوف" ١٩٩٠/١/١٢

وليس بالمسلمين. والتراث معطى مثالي. لم يتكون في واقع ولم يؤثر فيه، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية تؤثر في الناس، تصورات وقيما. كله إيجاب ولا سلب فيه. كله صواب ولا خطأ فيه.يغيب التغير الاجتماعي وهم السياسة أي صراع الناس وأحوال معاشهم. كل علم قديم بناء مثالي، لا يتغير ولم يتطور، ليس له تاريخ. تغلب على الأمهات روح الجامعة والمحاضرة أكثر منها روح الاصلاحي الاجتماعي، روح الفكر أكثر منه روح السياسي. وأحيانا تتغلب على الجامعي روح الداعية، فيتم التخلي عن العلم والبحث إلى الوعظ والارشاد. لم تعتمد فيالثقافات الغربية إلا على المثالية نظرا لحاجتنا إلى الروحانيات وسط الماديات. ولا ندري حاجتنا أم حاجتهم؟

ظل العالم الجليل معتزليا داخل الأشاعرة، أشعريا داخل المعتزلة. أراد الخروج عن الأشعرية السائدة فأحكمها بعقل المعتزلة كي يؤسس أشعرية أكثر إعتزالا، تحسبا للأشعرية دون الوقوع في غرابة المعتزلة. ويتضح ذلك في المسائل الأخلاقية والسياسية التي تتطلب الجرأة والتي تؤثر في الناس. لقد عرض مسائل الطفرة والكمون والخلق المستمر في طبيعيات النظام بلا حرج بل بتعاطف وإعجاب لاتحاد الفكر الديني بالفكر العلمي، وتحويل الالهيات الى طبيعيات. لم ير غضاضة أن يكون معتزليا في التوحيد أشعريا في العدل، يقول بالحسن والقبح العقليين. وأيهما أفضل : إثبات قصور العقل لاثبات النبوة أم إثبات كمال العقل وتأكيد النبوة له؟ فالحق يوافق الحق ويشهد له، لطفا من الله وكرما منه. ربما زاد المعتزلة وجوب العقاب، والله لا يعاقب لأنه رحيم لغير العقلاء. وكفى عقابا لهم جهلهم به. وكفى مثوبة للعقلاء معرفتهم له[1]. كما تراجع الأستاذ عن نقده لمنهج الأثر الخارجي، واستعمله لنقد رأي المعتزلة في الحسن والقبح العقليين، واعتبره من أثر الثقافات الاجنبية منضماً بذلك إلى آراء المستشرقين الذين يرجعونه إلى الهند (هورتن). وما العيب في أن القول بالحسن والقبح العقليين لم يحك عن واصل ولا عن عمرو بن عبيد؟ وهل شيمة المعتزلة تقليد بعضهم البعض؟ وهل واصل وعمروبن عبيد هما السلطة والعمدة في الاعتزال أم العقل في كل عصر؟ وماذا يضير النظام لو كان أول القائلين به؟ ولقد قال به أستاذه العلاف من قبل إن كان

(١) "وهذا الرأي القائل إن الإنسان المفكر يستطيع أن يعرف الله، ويعرف الخير والشر بعقله من غير وحي، وأنه يجب عليه ذلك كما يجب عليه العمل به وإن قصر فهو مستوجب للعقوبة، أقول إن هذا الرأي يبدو غريبا عن روح الاسلام وعن روح الأديان المنزلة جميعا. وإذا قلنا به لم يصبح للأديان بما تتضمنه من تكاليف ضرورة ولا معنى إلا أن تكون ألطافا من الله تعالى كما يقول المعتزلة. ووجه غرابة هذا الرأي عن روح الاسلام أنه يناقض الفكرة الأساسية التي تقوم عليها النبوات، وهي أن الانسان محتاج إلى شريعة بينها له خالقه على ألسنة الأنبياء ليعمل بمقتضاها ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾، النظام ص ١٦٧.

من النقل عن السابقين بد[1]. وماذا يضير النظّام لو كان هواه مع علي، يصوبه في حروبه، وينقد الصحابة، ويرى أن عمر شك في صلح الحديبية، وأن عثمان قد أخطأ في رد الحكم بن أمية طريد الرسول وفي نفي أبي ذر صديق الرسول؟

لقد أراد الأستاذ الجليل أن يقول جديداً ولكنه وجد الجديد في القديم، مضموناً وليس أسلوبا. وبصرف النظر عن النتيجة كان مفكرا حرا في تراثه الشفاهي، يرى ضرورة المشاركة والنقاش فيما يكتب وفيما يرى. كان ضعيفا أمام الكلام والتصوف. فكان متكلما صوفيا أكثر منه فيلسوفا أصوليا. لا يكفي لتخليد ذكراه تخصيص مدرج باسمه في كلية الآداب - جامعة الزقازيق أو عقد جائزة باسمه في كلية الآداب - جامعة القاهرة أو إصدار كتاب عنه، مثل هذا الكتاب، أو الاشتراك في إحدى المجلات الفلسفية كما تفضلت بذلك ابنته بل لابد من إعادة نشر آثاره، المطبوع منها والمنشور في "القبس"، والتي لم ينشر منها بل التي في المؤتمرات الدولية، وتلك مهمة الأجيال الحالية من تلاميذه ومريديه[2].

---

(١) "ولكن هذا الرأي الغريب، وهو وجوب معرفة الله ومعرفة الخير والشر، وفعل الأول واجتناب الثاني وإن كان مما يعم طائفة المعتزلة كما يقرر الشهرستاني، فلم يحك لنا عن واصل أو عن عمرو بن عبيد مما يدعو إلى الظن بأنه من أثر تطور التفكير الاسلامي واتساع مجال النظر العقلي بتأثير الثقافات الاجنبية"، المصدر السابق ص ١٦٧.

(٢) ولد الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة في العريش بسيناء في ١٩٠٩/١١/٢٤ وتوفي في ١٩٩١/١١/١٠ ووارى جسدة الثرى في ١٩٩١/١١/١٣ في مدافن الجامع الاسلامي في جنيف بسويسرا التي عاش فيها طالباً وأحبها ومازالت ابنته (د. نادية) تعيش بالقرب منها ترعى ذكراه. حصل على ليسانس جامعة القاهرة في ١٩٣٤ وعلى الماجستير (النظام) من جامعة القاهرة في ١٩٣٩ وعلى الدكتوراه (الغزالي ونقده للفلسفة اليونانية) من جامعة بازل بسويسرا في ١٩٤٥. درس في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة مدرسا فأستاذا مساعدا ثم أصبح أستاذا في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس. ثم انتقل إلى الكويت أستاذا بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الكويت من ١٩٦٦ - ١٩٧٨ واحداً وعشرين عاماً مثل تلك التي قضاها في القاهرة. وكان أستاذاً زائراً بجامعة باريس لفترة قصيرة. وألقى عدة محاضرات عامة في المغرب، وجامعة الامام محمد بن سعود، وفي معاهد ماليزيا وتونس والجزائر. وشارك في عدة مؤتمرات في هولندا وفرنسا والمانيا وايطاليا واسبانيا. تلاميذه في كل مكان. ومؤلفاته مازالت أعلاما يهتدى بها. وذكراه دائما عاطرة في النفوس.

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)[*]

١- حلم الستينيات

عندما كان حلم الستينيات يتحقق فى الواقع، وكانت مصر تقود حركة التحرير الوطنى فى العالم، وكان العالم الثالث منذ باندونج فى ١٩٥٥ حتى مؤتمر عدم الانحياز الأول فى بلجراد فى ١٩٦٤ والثانى فى القاهرة فى ١٩٦٥ يشق طريقا جديدا لثلاثة أرباع البشرية بين القوتين العظميين، فى ذلك الوقت قرأت "استراتيجية الاستعمار والتحرير" وأنا أعيد بناء روح الأمة بعد هزيمة ١٩٦٧. أدركت الفخ الذى نصب لعبد الناصر : لو حارب مع سوريا لدرء العدوان لانهزم عسكريا ولو لم يحارب معها وتركها تسقط لانهزم عربيا. أدركت أن مصر التى قامت بالثورة فى ١٩٥٢، وأممت القناة فى ١٩٥٦، ومصرت الشركات الأجنبية فى ١٩٥٧، وتوحدت مع سوريا فى ١٩٥٨، واختارت الاشتراكية طريقا للتنمية فى ١٩٦١، وقاومت الأحلاف العسكرية منذ حلف بغداد فى ١٩٥٤ حتى الحلف الإسلامى فى ١٩٦٥، وقادت إستراتيجية التحرير فى العالم العربى والأفريقى والأسيوى أريد لها أن تترك المركز، وأن تصبح هامشا فى إستراتيجية الاستعمار الجديد، حلقة جديدة منذ الاستعمار القديم، الفارسى واليونانى والرومانى والصليبى حتى الاستعمار الغربى الحديث. قرأت "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" فى كتاب الهلال بخمسة عشر قرشا عندما كانت الثقافة فى متناول الشعب. فأدركت ما يحاط بمصر فى حاضرها وفى أعماق التاريخ. فلا وعى سياسى دون وعى تاريخى[1]. وأدركت أن ما أقوم به من مشروع فى الفكر للتحرر إبتداء من التراث يقوم به جمال حمدان إبتداء من الجغرافيا. كلاهما وعى بالذات، الفكر أو الموقع، من أجل وعى بالعصر. كلاهما وعى بالعبقرية؛ عبقرية الزمان وعبقرية المكان.

(*) مجلة القاهرة، مايو ١٩٩٣ ص ٥٤ - ٦٢.

(١) د. جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار والتحرير، كتاب الهلال، العدد ٢٠٥ محرم ١٢٨٨ ابريل ١٩٦٨ القاهرة ٣٨٤ صفحة (رئيس مجلس الإدارة أحمد بهاء الدين، ورئيس التحرير كامل زهيرى). أنظر أيضا دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ فى :هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة،دار قباء ،القاهرة ١٩٩٨ ص٣٨٣-٣٩٤

وبعد أن علا الصوت من آلام الهزيمة، وكثر الصراخ عبر مقالات شهرية فى المجلات الثقافية فى ذلك الوقت :" الفكر المعاصر" و"الكاتب" و"المجلة" داخل مصر، و"الآداب" فى بيروت خارج مصر على مدى عامين ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠ جاءتنى رسالة شفاهية من جمال حمدان عبر أحد الأصدقاء : قل له ألا يكرر نفسه. فتوقفت عن الكتابة عاما بأكمله ١٩٧١. وكنت قد شعرت من قبل بأن المعين بدأ ينضب، وأن البحر كاد يجف. قرأت ماركس الشاب والهيجليين اليساريين الذين شعرت بقربهم منى، إستئناف الثورة الفرنسية فى ألمانيا على أيدى من فجروا الهيجيلة فى الدين والسياسة، وقلبوا هيجل رأسا على عقب قبل أن يتهمهم ماركس، يسار اليسار، بالمثالية، العائلة المقدسة: باور ، وشترنر، وفيورباخ، أنصار الأيديولوجية الألمانية الذين يودون تحقيق الأهداف الوطنية فى ألمانيا: الوحدة والتقدم والحرية والاستقلال وتغيير العالم من خلال الفكر ثم من خلال الحزب عند ماركس، فالحزب البروليتارى هو الوريث الوحيد للأفكار. وظل السؤال حتى الآن لا أجد له جوابا. كيف لا يكرر الفيلسوف نفسه ؟ أليس الفيلسوف عدة حدوس قليلة أو حتى حدس واحد يكرره عدة مرات فى نقاط تطبيقية مختلفة ؟ ألم يكن لبرجسون نفس الحدس منذ "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" و"المادة والذاكرة" حتى التطور الخالق "ومنبعا الأخلاق والدين"؟ ألم يعبر كانط عن نفس الحدس فى كتبه النقدية الثلاثة: "نقد العقل الخالص" "ونقد العقل العلمى" ونقد ملكة الحكم" ؟ ألم تفعل الكتب المقدسة نفس الشئ فى أجزائها المختلفة أناجيل أورسائل أو رؤى، كتباً تاريخية أو كتب حكمة أو كتب نبوة: أجزاء أو سور أو آيات؟ ثم قرأت "شخصية مصر"، النواة الأولى التى صدرت أيضا فى كتاب الهلال، ثلاثمائة صفحة، قبل أن تتضخم فى "عالم الكتب" إلى أربعة أجزاء ضخمة، أربعة آلاف صفحة، يكرر فيها نفس الحدس الأولى: الدولة المركزية القوية فى المجتمعات النهرية الكبرى مثل مصر والصين لتوزيع مياه النيل، القهر والتسلط والطغيان، الاستقلال أو التبعية، المركز أو الأطراف[1]. وكنت أحاول أن أخلص وعينا الثقافى من الأشعرية، ثقافة التسلط والدولة المركزية، ومن الفلسفة الإشراقية والتصور الهرمى للعالم. فأعطتنى "شخصية مصر" الأساس الجغرافى للتاريخ والسياسة والاجتماع، وحولتنى من مثالية السماء إلى واقعية الأرض، من الثقافة إلى التاريخ، ومن العقائد إلى الجغرافيا. وأصبح كلانا يبحث عن المواطن والشعب، عن الحرية والديمقراطية. يستردها هو من الجغرافيا، وأسترجعها أنا من الدين والتاريخ . قد يقع كلانا فى

(١) جمال حمدان : شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان ، القاهرة ، عالم الكتب، ١٩٨٠.

"الرد" المنهجى، تفسير كل شيء بالجغرافيا وتفسير كل شئ بالثقافة، والثقافة بالدين، والدين بالتاريخ. هكذا كان جيل الستينيات يبحث عن العلل الأولى للأشياء، وحركات الشعب، وقوانين التاريخ.

وبعد أن كان يملأ الدنيا حماسا ونشاطا وحركة، أخناتون يعود من جديد، يذكر الناس بالتوحيد، وموسى يعود إلى مصر ليخلصها من قهر فرعون، إذا بكل ذلك ينتهى إلى صمت مطبق. لقد دخل النبى غار حراء، وصعد موسى إلى الجبل ليكلم الله وحده بعد أن عصاه شعب الله المختار، وعبدوا العجل: المادة والمنصب والجاه والواسطة. ونسوا التوحيد الذى يحرر الأرواح، ويتساوى أمامه الجميع. لقد عصاه شعب الله المختار فتركه فى التيه، تيه الهامشية والتبعية والفساد. وفى النهاية تحول أخناتون وموسى إلى المسيح يصلب من جديد، يحرق أسفله فينهار أعلاه. ينزلق العالم من تحت أقدامه فتميل الرأس على الكتفين، بعد أن يلبس باقة الشوك، ويبلل شفتيه بأسفنجة الخل، يتأكد الجلاد من موته. يغرز الرمح فى قلبه فينفصل الدم القانى عن الماء الأبيض.

أن الحياة اختيار بين طريقين: طريق الآلام والشوك والعذاب والضرب بالسياط والبصق والركل والصلب فيخلد المصلوب، وهو طريق السيد المسيح. وطريق الذكاء العملى، التكيف مع العالم دون التفريط فى المبادئ وجمع الناس بالحسنى، والمصالحة بين الخصوم، وتوحيد القبائل، والمهادنة مع الأقوى، وتحييد الخصوم، وتأسيس الدولة، وانتشار الفتوحات، ووراثة العالم القديم، الفرس الروم، وهو طريق محمد.

لقد إختار جمال حمدان أن يبقى فى التاريخ شهيدا. قد يعبده الناس، ولكن خسرته الجامعة، وخسرته أجيال عديدة من الجغرافيين الشبان كان من الممكن أن تتلمذ عليه. خسرنا أبناء جمال حمدان وأحفاده. وما فائدة الإمام دون المأمومين؟ وما دور القائد دون الجند، وما ضرورة الرئيس دون الشعب، لومومبا دون الكونغو؟ يبدو أن الوجود عدم، وأن من يريد أن يحصل على كل شئ لا يحصل على شئ، ومن يحصل على لا شئ يحصل على كل شئ. الحياة أخذ وعطاء، محو وإثبات، هدم وبناء، سلب وإيجاب مثل أحوال الصوفية: صحو وسكر، غيبة وحضور، هيبة وأنس، خوف ورجاء، محو وفقد، فرق وجمع، فناء وبقاء[1].

---

(١) أنظر دراستنا "علوم التأويل بين الخاصة والعامة"، قراءة فى بعض أعمال نصر حامد ابو زيد فى هذا الكتاب.

٢- الجغرافيـــا السياسيـــة

ويمثل كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" ١٩٦٨ منعطفاً جديدا فى مؤلفات جمال حمدان بعد عدة مؤلفات أخرى تمهد الطريق مثل "دراسات فى العالم العربى" ١٩٥٩، "أنماط من البيئات" ١٩٦٠، "الاستعمار والتحرير فى العالم العربى" ١٩٦٤، "إفريقيا الجديدة، دراسة فى الجغرافيا السياسية" ١٩٦٦. وكلها تفتح آفاقا جديدة فى الجغرافيا السياسية فى وقت كانت مصر بموقعها الجغرافى وثقلها التاريخى تنهى عصر الاستعمار القديم، وتقود حركات التحرر الحديثة فى حقبة الستينيات. ليس خطابه سياسياً ولا حماسا جماهيريا بل تأسيس ميدان جديد للبحث فى مصر، تسند رؤية القادة، وتؤصل حركات الشعوب، وتجمع بين الجغرافيا والتاريخ والسياسة والاجتماع. هى دراسة فى الجغرافيا السياسية بجانبيها التاريخى والمعاصر، تتبع "مورفولوجيا" التاريخ من داخل "مورفولوجيا" الجغرافيا، وتبين أهمية البعد التاريخى فى دراسة الواقع السياسى والاستراتيجى المعاصر فى تجنب التعميمات التى لا أساس لها. فالتاريخ هو معمل الجغرافيا والمخزن الاستراتيجى لها. التاريخ عندما يكرر نفسه يصبح الجغرافيا. الجغرافيا هى الجذر الجبرى للتاريخ. التاريخ جغرافيا متحركة، والجغرافيا تاريخ متوقف. الجغرافيا أشبه بقرص الطيف إذا سكن على عجلته تعددت ألوانه. فإذا دار وتحرك استحال لونا جديدا واحدا هو التاريخ. لذلك يدرس جمال حمدان الجغرافيا بمنهج التاريخ، والتاريخ بمنهج الجغرافيا.

وتقوم" إستراتيجية الاستعمار والتحرير" على صراع القوى الثلاث الرئيسية فى العالم : القوة الاقتصادية، وهى قوة غربية قديمة ممثلة فى الرأسمالية، والقوة الجديدة، وهى قوة شرقية إشتراكية تقدمية، والقوة التحررية، وهى القوة الحديثة وإن كانت متخلفة إقتصاديا. هناك صلة إذن بين جغرافية التاريخ وإستراتيجية السياسة. الاستعمار حركة توسع فى التاريخ فى حين أن صراع القوى الاستراتيجية بقاء أو تضخم فيه. الصراع هو التاريخ، والاستراتيجية هى البنية. لا يفهم الحاضر إلا بأصوله فى الماضى. لذلك كان حمدان من أنصار "الأصولية" التاريخية لفهم إستراتيجية العصر.

ينقسم كتاب "إستراتيجية الاستعمار والتحرير" إلى أربعة عشر فصلا: سبعة فى التاريخ، وسبعة فى البنية. الأولى فى الصراع، والثانية فى الاستراتيجية. تعرض الأولى الاستعمار فى العصور القديمة، وفى العصور الوسطى، وفى عصر الكشوف الجغرافية فى القرن السادس عشر، والاستعمار البحرى فى القرن السابع عشر والاستعمار الشرقى بالقوى البرية مثل الاستعمار الروسى ثم ينتهى إلى الاستعمار أعلى مرحلة للرأسمالية فى عصر الثورة الصناعية فى الغرب فى القرن

التاسع عشر مع إعطاء نماذج للاستعمار المدارى حول الأرض. ثم يتحول التاريخ إلى بنية فى الفصول السبعة الأخيرة تكشف عن صراع القوى، وتضع نظرية عامة فى الاستراتيجية المضادة للعالم الثالث، وإستراتيجية عدم الانحياز.

والكتاب مهدى إلى يحيى حقى الذى سبقه إلى مثواه العام الماضى، المتأمل، الحالم، والواصف لمصر الجديدة، مصر الشعب والفقراء، مصر" قنديل أم هاشم"، الجمع بين الثقافتين الجغرافية من الغرب والشعبية من مصر، "صح النوم" إيقاظ المصريين على شخصية مصر،" وخليها على الله" وصفا للدولة المركزية وأساسها الدينى، و"عطر الأحباب" شعب مصر وعشق مصر، عبقرية الزمان والمكان، و"ناس فى الظل" هم الذين كان يعمل لهم جمال حمدان، دفاعا عن مصر الاشتراكية ضد مصر الانفتاح، و"من فيض الكريم" نهر النيل، و "من باب العشم" التجانس الاجتماعى فى شعب مصر، و"تراب الميرى" الموظف فى الدولة و"كناسة الدكان" قوى الطرد فى مصر المعاصرة، و"حقيبة فى يد مسافر" الوطن عندما يرحل مع المواطن كما حدث فى مصر فى العقدين الأخيرين أو الماضى عندما يرحل من الوطن كما رحل جمال حمدان . كما أسس جمال حمدان الجغرافيا السياسية فى مصر أسس يحيى حقى القصة القصيرة فى مصر إبداعا ونقدا. وكما تنبثق الشخصية المصرية من عبق التاريخ عند جمال حمدان تنبثق الرواية المصرية من فجر الوعى المصرى عند يحيى حقى فى "فجر القصة المصرية" وفى "خطوات فى النقد". وكما تعبر "شخصية مصر" بأجزائها الأربعة عن لحن التاريخ، وتجسد الكلمة فيها بلاغة الموقع، وشعر الحدث، كذلك يعبر يحيى حقى عن فن القصة فى "أنشودة للبساطة"، "عشق الكلمة" ، "هذا الشعر"، "مدرسة المسرح"، "تعال معى إلى الكونسير". وصف جمال حمدان جغرافيا مصر باعتبارها تاريخا كما وصف يحيى حقى تاريخ مصر باعتباره فنا فى "صفحات من تاريخ مصر". يمكن إذن قراءة أدب يحيى حقى من جغرافيا جمال حمدان، وشخصية مصر من خلال قصص يحيى حقى. فكلاهما تاريخ قصة،جغرافيا ورواية، عبقرية المكان والزمان.

لذلك لم يخل أسلوب جمال حمدان من الشعر والأدب والمثال والعبارات القصيرة كحكم القدماء. فجمع بين العلم والحلم، بين الشعر والطبيعة، بين الصورة الفنية والمنظر الطبيعى، مثل وصف مصر فى علاقة العاصمة بالقطر بأنها رأس كاسح وبدن كسيح، ووصف بلاد العرب بأنها خرقة بالية حواشيها من الذهب، ووصف أمريكا بأنها اشترت بالمكان الزمان.

٣- الاستعمار تاريخاً

أ- الاستعمار القديم : يبدأ تاريخ الاستعمار بصراع الإنسان مع الإنسان وكأن الغلبة غريزية فيه، قتل قابيل لهابيل. ومن ثم يبدأ التاريخ بالأنثروبولوجيا، فترة تكوين الأجناس قبل فترة تكوين الأمم، بدليل الصراع بين الأسر والقبائل. الإنسان شرير بطبعه، نظرة متشائمة تجعل للشر الأولوية على الخير وله الغلبة عليه. بدأ الصراع بين الرعاة والزراع، بين الرمل والطين، بين الاستبس والغابة، بين الجبل والسهل، وتلخص معادلة الرمل والطين عند بريستيد كل تاريخ الشرق القديم. كانت أساليب الحرب وقتئذ الكر والفر، وهو تكتيك إستبسى أصيل يقوم على الحصان والعربة. ولكن عجز الاستبس أن يفهم الأمبراطوريات الدائمة أو أن يستقر فى دولة ثابتة. كان أقرب إلى الزوابع والشهب والنيازك. كان إستعمارا سلبيا لا يعمر. ثم تحول إلى صراع بين البر والبحر، بين الفلاحين والملاحين، بين الموضع والموقع حول البحر الأبيض المتوسط. وعلى هذا النحو تحولت مقولات الجغرافيا إلى مقولات سياسية. واعتمدت على تحليل الألفاظ مثل اشتقاق لفظ روما Roma من لفظ Horma التى تعنى الجبارة، كما يعنى لفظ برساى Persae فارس "المخربون". فاللغة اللاتينية منحازة إلى المعسكر الروماني. والاستعمار ليس فقط على الأرض وفى الواقع بل أيضا فى الثقافة واللغة. كان الاستعمار وقتئذ أسيويا أو أوربيا أوسطيا. وكان الاسكندر هو أول من زحف من الغرب إلى الشرق. والأمثلة على ذلك كثيرة من تاريخ القبائل فى أواسط آسيا[١].

ب ـ الاستعمار الوسيط : ثم يستمر الاستعمار فى العصور الوسطى سواء فى الدولة الإسلامية العربية أو فى الحروب الصليبية أو فى الدولة العثمانية. والحقيقة أن وضع الإسلام فى العصور الوسطى هو اتباع للتحقيب التاريخى الغربى، ووضع الحضارات كلها فى تحقيب واحد هو التحقيب الأوربى. ويطلق عليها جمال حمدان الدولة الإسلامية العربية إرضاء للنزعتين الإسلامية والعربية فى كتابة التاريخ. كما أن وضع الفتح الإسلامي والمد العثمانى فى نفس المستوى مع الحروب الصليبية وغزوات التتار والمغول غير دقيق من حيث البواعث والدوافع.

لقد تحولت السيطرة فى هذه الفترة من الساحل الجنوبى إلى الساحل الشمالى. كما امتدت من المحيط إلى المحيط، من المحيط الأطلسى إلى المحيط الهادى، من مالقة فى الاندلس إلى ملقة فى الملايو. وكلا اللفظين من الفعل العربى ملقى، من جبل طارق الاطلسى إلى جبل طارق الهادى، سنغافورة. وقد امتد الفتح العربى

---

(١) جمال حمدان : إستراتيجية الاستعمار والتحرير ص ١٢ ـ ٢٥.

طوليا من بحر قزوين شمالا إلى مدغشقر جنوباً، تتخللها بحيرتان عربيتان: البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندى . كانت الدولة العربية إمبراطورية تحريرية وليست استعمارية. حررت المنطقة من ربقة الاستعمار الرومانى والفارسى المترامى الاطراف ومن الاضطهاد الوثنى وابتزازه المادى. قامت ضد الدولة العنصرية، مفتوحة الألوان فى وسط حضارى متجانس للجميع دون نواة "متربوليتية" كما هو الحال فى الاستعمار الأوربى، ودون احتكار للسلطة. كانت السلطة مشاعا للجميع، لا فضل لعربى على عجمى أو لجنس على جنس. تحولت إلى عدة مراكز فى الحجاز والشام والعراق ومصر ثم فى المغرب والأندلس، تعلن عن مساواة البشر لكل البشر، فالحياة شراكة. كانت أول "كومنولث" فى التاريخ لم يمر بالمرحلة الاستعمارية. وكانت أول فصل فى جغرافيا التحرير. جمعت بين أقاليم البر والبحر. خرجت من قلب الصحراء تداعب خيال المؤمنين. كانت بلاد العرب خرقة بالية حواشيها من الذهب. بدأت كقوة بر، ككتلة أرضية متصلة مما يدل على أهمية الموقع. لا يقطعها ماء إلا جبل طارق. ولم يكن العرب فى جزر البحر المتوسط "دودا على عود" بل كانت جسوراً للعبور. مصر رأس الجسر، وأرض الرافدين رأس الحربة، والشام خشبة القفز على الرومان. كانت معركة ذات الصوارى فى الشام هى معركة سلاميس الإسلام أو أكتيوم العرب. إمتدت الدولة العربية برا شرقا وغربا. وبحراً شمالا وجنوباً حتى بحر عُمان. ولقد أعطت البحرية العربية قاموسها الملاحى للغات الأوربية. وقاد الملاحون العرب، إبن ماجد، من عمان الكشوف الجغرافية الأوربية عبر المحيط الهندى.

ثم تحول المغلوب إلى غالب، والغالب إلى مغلوب. وانهارت الدولة العربية لعدة عوامل داخلية وخارجية، الداخلية مثل ضخامة الدولة وتراميها مما أصابها بالضعف والتفكك، الإفراط فى الاستطالة والتفريط فى العمق، وكثرة الأعراق، وتخلخل الكثافة السكانية، والخارجية مثل استنفار قوى البر والبحر ضدها من آسيا وأوربا، التتار والمغول من الشرق والصليبيون من الغرب[1].

وكان للاستعمار الصليبى دوافع غير معلنة، السيطرة على مراكز التجارة. فكانت أقرب إلى الحروب الاقتصادية. تجمعت فى جنوة وبيزا بإيطاليا. فهى حروب إستعمارية، حلقة وصل بين الاستعمار الجزئى القديم والاستعمار الكلى الحديث. تكتلت أوربا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر، واجتمعت ميليشيات البروليتاريا فى العصر العبودى الإقطاعى مع كبار الإقطاعيين بدافع من المسيحية البربرية مثل غارات أوربا على نفسها. كما بدأت من بيزنطة وقبرص، مما يبين

(١) المصدر السابق ص ٢٦ ـ ٣٦.

أهمية الأناضول كمدخل للشام، وقبرص للقفز على مصر. الشام أول ما احتله الصليبيون وآخر ما غادروه بعد توحيد صلاح الدين له. وقد أبيد الصليبيون عندما حاولوا غزو مصر فى سهول الدلتا، ثم دفنوا فى الشام. كانت أقرب إلى حروب القراصنة، حصار قارى، مبارزة بحرية عبر الجزر. وكانت هناك محاولات لغزو تونس فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكأن الغزو الصليبى يسير طبقا لعقارب الساعة، الشام فمصر فتونس. ثم سقطت غرناطة مع ثغور المغرب الأقصى. أتى الصليبيون غزاة ففشلوا، وعادوا حاملين بعض مآثر الحضارة العربية الإسلامية. مما كان له أبلغ الأثر فى نشأة النهضة الأوربية.[1]

وبعد الغزو الصليبى من البحر أتى الغزو التترى والمغولى والتركى من البر، مثل الغزوات على الصين والهند. لم تكن هناك دول قومية لصدها. فالقومية من صنع الغرب لا الشرق. وكانت حروب الغزنويين والأتراك السلاجقة فى السهول. ثم سقطت بغداد على أيدى هولاكو فى ١٢٥٨ فى وقت كانت الحروب الصليبية قد عبرت خط الزوال ودخلت مرحلة الشفق. أراد الغزو من الشرق والغرب وضع العالم الإسلامى بين فكى الكماشة. حاول الصليبيون التحالف مع المغول. فتقدمت مصر المملوكية بقيادة قطز وهزم المغول فى عين جالوت عام ١٢٦٠. وأخرجت آسيا قوادا عظاما: جنكيزخان، هولاكو ثم تيمور لنك. كان العراق أيام الفتوحات الإسلامية رأس الحربة ثم تحول فى الغزو المغولى التترى إلى درع يفتدى العالم العربى. ثم استولى الأتراك على القسطنطينية فى ١٤٥٣. وحارب العثمانيون بطريقة القفزة الضفدعية. وتوسعوا فى أوربا قبل آسيا. وكانت هذه أول مرة يتم فيها توغل آسيا فى أوربا. وهزمت مصر مرتين: فى مرج دابق فى الشام، وفى الريدانية، فى مصر ١٥١٧. ولأول مرة بعد الهكسوس والفرس تقع مصر تحت الاستعمار الأسيوى. واستولى العثمانيون بعد ذلك على تونس فى ١٥٣٤، وطرابلس فى ١٥٦٥. وانتهى المد العثمانى شرقا على حدود فارس وغربا قبل المغرب الأقصى وجنوبا على حدود نجد وعُمان. دخل العالم العربى كله تحت إمرة العثمانيين بعد تفوق الرعاة على الفلاحين، وباسم الدين وتحت مسوحه. وانتقل الأتراك من رعى قطاع الحيوان إلى رعى قطعان الإنسان. وأسسوا نظام الملة الذى يميز بين الطوائف. وكونوا الإنكشارية، كلاب صيد للدولة. وانتهى العرب بسبب قوة البر، وليس بسبب قوة البحر، من الداخل وليس من الخارج. وأصبحت الدولة التركية مترامية الأطراف كالدولة العربية الأولى. واستقر الرعاة فى دولة جمعت بين البر والبحر[2].

---

(١) المصدر السابق ص ٣٦- ٤١

(٢) المصدر السابق ص ٤٢ – ٥٥.

جـ ـ الاستعمار الحديث : بدأ الاستعمار الحديث بما يسمى" الكشوف الجغرافية "وكأن إفريقيا وآسيا وأمريكا لم تكن موجودة قبل معرفة الرجل الأبيض بها. وقد امتدت على موجتين : الأولى كشوف إستيطانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى العروض المعتدلة والبلاد الجديدة. والثانية كشوف إستغلالية فى القرن التاسع عشر فى العروض المدارية والبلاد القديمة. وقد ارتبط الاستعمار الأوربى الحديث بعدة انقلابات رئيسية فى البنية الاقتصادية : الانقلاب التجارى، والانقلاب الميكانيكى، والانقلاب الصناعى. وتعتبر الكشوف الجغرافية من أهم الاكتشافات الحديثة بعد اكتشاف الزراعة وقبل غزو الفضاء. وتمثل استعمارا ممتدا خارج البحر الأبيض المتوسط فى مكان دائرى ريمانى وليس فى مكان منبسط إقليدى. تبرز فيها أهمية المحيط، وتتقدمه الأمبراطوريات البحرية. وتعلن عن انتقال الحضارة من الجنوب إلى الشمال عند البعض أو بداية النظرية العنصرية وتفوق الرجل الأبيض عند البعض الآخر. ولقد ارتبطت ببدايات النهضة الأوربية التى قامت على الاتصال بالعرب خلال الحروب الصليبية والترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد عرفت أسبانيا البارود والأسلحة النارية نقلا عن العرب. كما ارتبطت بنشأة القوميات الأوربية تحت مخاطر الفيكنج من الشمال، والاستبس من الشرق، "والسراسنة" العرب من الجنوب.

بدأ الاستعمار البرتغالى استئنافاً للحروب الصليبية، الغرب عبر البحر، استرداداً للتجارة من العرب وسرقة للموقع الجغرافى منهم، ووصولاً إلى جزر التوابل بالالتفاف حول أفريقيا، وانتقاما من الإسلام بتطويقه والالتفاف حوله. كان استعماراً كاثوليكيا بمباركة البابا. إعتمد على ابن ماجد وموسمياته. تحالفت البرتغال مع الحبشة ضد مصر. وهُزم الأتراك فى المحيط الهندى. كانت أهم دوافع الاستعمار البرتغالى الكثلكة والتجارة والغزو. وكان أول من أسس نظام الرق. وسرعان ما ورثت أسبانيا البرتغال بمستعمراتها، واقتسام إرثها مع هولندا.

أراد الاستعمار الأسبانى الوصول إلى الهند غربا من نفس المراكز التجارية. فقد كان كولومبوس من جنوا وما جلان من البرتغال. وربما كانت هناك محاولات سابقة على ذلك من نورس Norse وعرب الأندلس بل والصين. وقد استطاع ستة ملايين من الأسبان الانتصار على اثنى عشر مليونا من الهنود الحمر. انتصر البارود على السلاح الأبيض. وتم تقسيم العالم بمعاهدة بين البرتغال وأسبانيا. للأولى الشرق، وللثانية الغرب. واستولى الأسبان على أكبر كمية من الذهب والفضة عرفها التاريخ. وكان للغزاة الفاتحين مثل كورتز وبيزارو دور كبير. وقد

حاولت أسبانيا غزو انجلترا بالأرمادا فهزمت. ثم ورثت فرنسا أسبانيا[١] . واستمر الاستعمار البحرى من هولندا وفرنسا وبريطانيا. كانت هولندا مع بلجيكا فى القرن السابع عشر مستعمرتين أسبانيتين محدودتين. وكانت هولندا بقالة أوربا. فقدت مستعمراتها بسرعة فى القرن الثامن عشر بعد احتلال نابليون لها.

وكانت فرنسا قد توحدت فى القرن الخامس عشر حول باريس. ثم مزقتها حروب الإصلاح الديني. وأصبحت قوة استعمارية فى محورين : التوسع القارى شرقا، وبناء قوة بحرية جنوبا وشمالا وغربا. حاربت الدول الأوربية فى الداخل، إنجلترا وهولندا. ولم ينجح مشروع ليبنتز الذى أعده لغزو مصر، نقطة التقاء الشرق والغرب. ومع ذلك دفع نابليون إلى حملته على مصر والشام حتى تصبح مصر لؤلؤة فرنسا كما أن الهند لؤلؤة انجلترا. وصلت فرنسا فى القرن السادس عشر إلى العالم الجديد، مساحة لا كثافة، إلى الهند الغربية، وانتزعت جزءا من أسبانيا. واتجهت إلى الهند ودخلت فى صراع مع باقى الدول الاستعمارية.

اما الاستعمار البريطانى فقد تتابعت فيه ثلاث مراحل: الاستعمارية والقارية والجزرية، ليرث الإمبراطورية العثمانية. كان يهدف إلى تأمين خطوط بحرية عامة، ويخرج أوربا من عزلتها. كان لاتينيا فى الجنوب، أنجلو سكسونيا فى الشمال. إستند إلى الوحدة القومية للدول الأوربية وصراعها فيما بينها على السلطة والتجارة. وكان نظامها الاقتصادى قد تحول بفضل الكشوف الجغرافية من الإقطاع إلى البرجوازية. اجتمعت فيها القوتان البرية والبحرية. بدأت بالاستعمار الساحلى من أجل تأمين خطوط المواصلات مع الانطلاق إلى الداخل برا ثم بالاستعمار من أجل تجارة الرقيق. وقد وصل عدد الرقيق فى أفريقيا حوالى مائة مليون أفريقى، وصل منهم الربع إلى أوربا والأمريكتين، وفقد ثلاثة أرباع أثناء صيدهم أو أثناء رحلة الاختطاف. فقد كان الجلاب هو الجلاد[٢].

وإذا كان الاستعمار البحرى هو الغالب على الاستعمار الغربى فإن الاستعمار البرى كان هو الغالب على الاستعمار الروسى عبر القوة البرية فى آسيا. بدأ بغارات تخريبية ثم بالاستيلاء على التجارة وطرقها، صراعا بين رجال الزوارق ورجال الخيل. نشأت المدن النهرية بجوار الغابات الطبيعية الى حد القول بأن تاريخ روسيا السياسى هو تاريخها النهرى. أول المدن كييف، أم المدن وأول الامارات. واستولى عليها جنكيزخان. ثم ظهرت موسكو كبديل لتوسطها. ومن هذه النواة بدأ بطرس الأكبر يوحد روسيا. ونشأ الصراع مع بولندا حول أوكرانيا. ثم

---

(١) المصدر السابق ص ٥٦ ـ ٧٧.

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ ـ ١٠٤.

تغلب الدب على الحصان. والزراع على فرسان الاستبس. واستمر التوسع القيصرى شرقا وجنوبا فى موجتين: الأولى للتعمير البشرى، والثانية للاستعمار السياسى. كانت الإمبراطورية القيصرية سجن أمم. اقتصادها تجارة الفراء. ربطت أطرافها السكك الحديدية. فهى مع أمريكا من صنع القطار. مدنها قلاع محصنة. بدأت الصراع مع أسبانيا من الطرف الآخر، من المحيط ثم مع اليابان. واصطدمت مع الإسلام بالزحف على الجنوب فى القوقاز. واصطدمت مع فارس فى تركمانستان حتى ناطحت تركيا. فسقطت طشقند فى ١٨٤٦ ثم سمرقند فى ١٨٦٨ ثم خيوة فى ١٨٧٣ ثم خوقند فى ١٨٧٦. وهى مدن ذات كثافة سكانية عالية ومستقرة ذات حضارة عريقة. اتبعت روسيا إستراتيجية البر والبرد خاصة بعد اختراع البارود: أسيوية للأوربيين، وأوربية للآسيويين. تتنازعها صحراوان: صحراء الجليد وصحراء الرمال. ويتنازعها صراعان : صراع الفيل وصراع الحوت. حياتها المنافذ البحرية: البلطيق فى الشمال، والأسود فى الجنوب، والخليج الفارسى ثم الهادى. رمز استعمارها الدب الروسى كما أن رمز الاستعمار الغربى الأسد البريطانى[1].

وقد ساعد على انتشار الاستعمار الغربى الحديث عصر الفحم والحديد، البخار والقطار. لقد حققت السفينة وحدة المحيط كما حقق القطار وحدة اليابس. واستمر نزاع القوميات على المستعمرات. وظهر فى الحرب الأهلية الامريكية الصراع بين الصناع والرعاة. اتجهت أوربا نحو الجنوب بعد أن تحول الإقطاع إلى برجوازية بعد الثورة الفرنسية. أصبح الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، الامتداد خارج الحدود للطبقية داخل الحدود فى صورة طفح بشرى خارج أوربا. وبدأ تعمير المعتدلات بالاستعمار السكانى : الهجرة إلى أمريكا، الخروج الأبيض من أوربا خارج حدودها، من المركز الأوربى إلى الأطراف. وظهرت النظريات العنصرية التى تثبت تفوق الجنس الآرى. وأعطيت أفريقيا، سواحل وأنهاراً وبحريات، أسماء أوربية مثل بصمات اللص على الجريمة. وتعرضت الشعوب الأصلية إلى خطرى الأبادة والانقراض بالأمراض الوافدة والأسلحة النارية والكحوليات والسخرة والاحتلال الجنسى. ورفع شعار" الهندى الطيب" هو فقط "الهندى الميت" فى أمريكا. وقامت عملية صيد الرؤوس فى استراليا. وانقرض الجنس التزمانى. وأصبح سكان أمريكا الجنوبية خليطا من البيض والهنود والزنوج.

أخذ الاستعمار الشكل المدارى فى أفريقيا المدارية والعالم العربى دون المدارى والشرق الأقصى الموسمى. إستعمار ديموجرافى فى أفريقيا

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٥ ـ ١٢٥.

وقرصنة شبه صليبية على العالم العربى، وتجارى إبتزازى مع الشرق الأقصى. يجمعها جميعا الاستعمار الاستغلالى، والاقتصاد الهدمى الابتزازى من أجل تراكم رأس المال الأوربى. ونشأت نظريات التكامل بين المستعمِر والمستعمَر، بين العقل الأبيض والعقلِ الأسود. الاستعمار الأوربى صناعة أوربية للتصدير إلى الخارج إذ لم تحتل أوربا إلا من العرب: جبل طارق، وقبرص، ومالطة. وتكاثرت النظريات العنصرية لتأليه الرجل الأبيض مثل : الرجل الأصفر يعيش فى الماضى، والأسود يعيش فى الحاضر، والأبيض يعيش فى المستقبل، الأجناس إما أطفال وإما فعلة وإما سادة، عبء الرجل الأبيض ورسالته الحضارية، الأب الأبيض، الأخ الأكبر ..الخ[1].

ونماذج الاستعمار المدارى كثيرة فى إفريقيا وفى الشرق الأقصى وفى العالم العربى. لقد تم تقسيم أفريقيا فى مؤتمر برلين ١٨٨٤ بين الدول الاستعمارية الغربية. وتقلصت المساحة المستقلة فى افريقيا من ٩٥٪ عام ١٨٨٥ إلى ٨٪ عام ١٩١٠. وتعتبر أفريقيا أكبر مستعمرة فى العالم، وأضخم معامل للتجارب الاستعمارية فى التاريخ. وقد نشب الصراع بين الدول الاستعمارية، بين فرنسا وبريطانيا، وفرنسا وألمانيا، وألمانيا وبريطانيا. وأخيرا تحقق حلم بريطانيا فى طريق الكاب- القاهرة لتحطيم العرض الفرنسى. واستمر الاستعمار الساحلى والديموجرافى يصحبه الرق مع مرحلة خاطفة من الاستعمار الداخلى والجغرافى. استحوذت بريطانيا على ٤٥٪ من سكان القارة الإفريقية، وأصبحت ثالث إمبراطورية بعد أمريكا ثم الهند. واستولت فرنسا على ٢١٪ من السكان. واستولت بلجيكا على الكونغو التى تعادل مساحتها خمسين ضعفا مساحة بلجيكا. وفى حركة لفظ سكانى تم توطين الزنوج العائدين فى ليبريا. ولم تهزم دولة أوربية إلا إيطاليا فى الحبشة مثل هزيمة روسيا على يد اليابان. كما تم استعمار الشرق الأقصى : الهند الصينية، الملايو، الصين، جزر الأوقيانوسية. ولم تنج من الاستعمار إلا سيام.

وقد بدأت جيوب الاستعمار فى العالم العربى قبل آسيا فى سبته ومليليه على السواحل الشمالية فى المغرب الأقصى المواجه لاسبانيا. وهو أقدم استعمار منذ القرن الخامس عشر، قبل خروج العرب من الأندلس. وقد كان استعمار العالم العربى بطيئا على مدى تسعين عاما ١٨٣٠ - ١٩٢٠ على ثلاث موجات. الأولى الثلاثينيات من القرن الماضى عندما استعمرت فرنسا الجزائر فى ١٨٣٠ وبريطانيا عدن فى ١٨٣٩. والثانية الثمانينيات عندما استعمرت فرنسا تونس فى ١٨٨١

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦ - ١٥٢.

وبريطانيا مصر ثم السودان فـى ١٨٨٢. والثالثـة فـى العقد الثـانى من هـذا القـرن عندما استعمرت إيطاليا ليبيا فى ١٩١١ - ١٩١٢، وتوسيع مستعمرات فرنسا شـرقا وغربا واحتلال مراكش فى ١٩١٤. وتم توزيع باقى العالم العربى بين فرنسـا فـى سوريا ولبنان، وبريطانيا فى فلسطين والأردن والعراق طبقاً لنظريـة الدومينـو" إذا سقطت دولة تسقط الأخرى". كان نصيب بريطانيا من العالم العربى نصف السكان وخمس المساحة. وامتلك الاستعمار الأوربى فى العـالم العربـى مسـاحة تزيد علـى مساحة أوربا ذاتها. وأخيرا نشأ لـون جديد مـن الاستعمار الاستيطانى فـى العـالم العربى ممثلاً فى الصهيونية إبتداء من التغلغل ثم الغزو. وهو إستعمار طائفى يقـوم على أساطير شعب الله المختار والنقاء العنصرى النـازى مـن أجل خلق جزيـرة أوربية على ضلوع آسيا. وهو إستعمار سكانى واقتصادى وتوسعى، بالأصالـة عن نفسه وبالوكالة عن غيره، تتمثل فيه جميع أغراض الاستعمار[1].

٤- الاستعمـار بنيـة

يقوم الاستعمار علـى الاسـتغلال، إستغلال الآخر سـواء كـان ذلك خـارج المركز الاوربى أو داخله أو داخله وخارجه، صراعا على ثروات ومواقع المراكـز والأطراف. لذلك ظهر صراع القوى فى العصر الصناعى. أكدت بريطانيا زعامتها على العالم بعد انتصارهـا علـى فرنسا بفضـل الانقلاب الصنـاعى. وبعد الاتفـاق الـودى بينهـا وبين فرنسـا فـى ١٩٠٤ أصحبت أوسـع إمبراطوريـة بحريـة عرفهـا التاريخ. إذ تشتمل علـى ربـع مساحة اليـابس، وتضـم ربـع سكانه. تجارتهـا حـرة، وإنتاجها للتصدير. أما الولايـات المتحـدة فبعـد استقلالها هـاجر إليهـا الشباب طبقـا لشعار "الذهاب غربا". وهى من صنع القطار وبنت عصـر البخـار. إستولت علـى الأرض بالغزو والشراء والإستئجار علـى ثـلاث مراحـل : مرحلـة القـارة واحتـواء العالم الجديد، ومرحلـة الهـادى والاستيلاء علـى الجـزر فـى الاوقيـانوس، ومرحلـة الكاريبى لاحتلال جزر الهند الغربية. وتعتبر نموذج الاستعمار الاقتصادى. إذ تمثل تجارتها ثلاثة أضعاف تجارة العالم. تكمن قوتهـا فـى اكتفائهـا الذاتـى، وفـى بدايتهـا الجديدة بعد نهاية أوربا، وفى خلوها من التقاليد والنزعات المحافظة، وفى اتسـاعها كقارة تضم كل أنواع المنـاخ وصنـوف التعدين وكافـة الثروات الطبيعية. إشترت الزمان بالمكان، والتاريخ بالقوة. أما اليابان فإنهـا بريطانيـا الشـرق الأقصـى. تلفـظ أبناءهـا إلـى البحـر، وتتوسـع فـى القـارة أو فـى المحيط. تصطـدم بـرا مـع روسـيا والصين، وبحرا مع بريطانيا والولايات المتحدة[2].

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٣ - ١٧٦.
(٢) المصدر السابق ص ١٧٧ - ٢٠٥.

وقد تأخرت وحدة ألمانيا القومية. وهى قلب بلا حدود. ورثت الأمبراطورية الرومانية. ثم وحدها بسمارك. وأصبحت عملاقا صناعيا مكتفيا بذاته. دخلت فى حروب مع فرنسا. وكونت أسطولا حتى تأخذ نصيبها من غنيمة البحار. وكان من سياساتها الاتجاه نحو الشرق. فأنشأت خط حديد برلين بغداد. إستعملت سياسة الدم والحديد التى وضعها بسمارك. وبعد وحدتها أخذت تتمدد فى مجالها الحيوى. وشنت الحرب الشاملة من أجل ربط أوربا بآسيا، والحرب الخاطفة من أجل توحيد الألمان. وحدودها جيوشها كما هو الحال فى الصهيونية. لم يتم إيقاف توسعها إلا روسيا برا، والولايات المتحدة بحرا. كانت خسارتها البشرية فى حروبها كبيرة، تسعة ألمان من كل عشرة دفنوا على أرضها. وأخيرا ظهرت قوتان عظميان، القوى ـ الماموث، الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى، القوى الديناصورية. لقد أيقظت حملة نابليون روسيا كما أيقظت حملته المصريين وكما أيقظ العرب الصليبيين بعد حملتهم. جمعت روسيا بين الأيديولوجيا والتكنولوجيا. فالشيوعية هى كهربة الاتحاد. وهى أكبر دولة داخلية إذ إنها تحتل سدس مساحة اليابس. وبالتالى تحرك مركز الحضارة من البلاد الدافئة إلى البلاد الباردة. أما عملاق الصين فقد تم التعامل معه إما بالاستقطاب أو باستراتيجية الإحاطة والاحتواء(١).

وقد خضع الاستعمار لنظرية عامة فى الاستراتيجية العالمية. نظرية هالفورد ـ ماكيندر التى حاول جمال حمدان وغيره الاعتماد عليها. وقد سبقتها محاولات راتزل فى ١٩٠٠ عن قوة البر، والأدميرال ميهان عن قوة البحر. ثم أكملها فوست، وفيرجريف، وإيست، وسبيكمان. تتلخص نظرية ما كيندر حول "الهارتلاند" والتى عرضها فى مقال عام ١٩٠٥ ثم فى كتاب موسع فى ١٩١٩ ثم فى مقال لاحق ليعد لها أثناء الحرب العالمية الثانية بعد أن جعلت الطائرة العالم مساحة واحدة. العالم ثلاثة فصوص له قلب، هو البحر الأبيض المتوسط، وحوله ثلث مساحة اليابس، هذه الجزيرة العالمية التى تضم سبعة أثمان سكان العالم. والأمريكتان وأستراليا يمثلان ثلث اليابس، سكانها جزء من ستة عشر جزءا من البشرية. وهى منطقة الارتكاز، قلب الأرض. تمتاز بسهولة التضاريس، والصرف الداخلى، وسيادة الحشائش. وحوله الهلال الخارجى أو الجزرى ثم الهلال الداخلى. من يحكم شرق أوربا يسيطر على الهارتلاند، ومن يحكم الهارتلاند يسيطر على الجزيرة العالمية، ومن يحكم الجزيرة العالمية يسيطر على العالم. وهنا تبدو الجغرافيا فى خدمة السياسة، وأساسا للتحالفات فى الحروب. ويمكن نقد هذه النظرية بتخلخل السكان فى قلب العالم. وقد تمت تعديلات جزئية عليها تأخذ بعين الاعتبار خصوصية مصر والمنطقة العربية الإسلامية. فمن يسيطر على قناة

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ ـ ٢٣٧.

السويس يسيطر على العالم، ومن يسيطر على المنطقة العربية يملك مفتاح الاستراتيجيات الكبرى. فقد وضع الإسلام العرب في قلب منطقة الارتطام. فهي منطقة تتنازعها ثلاثة خطوط : خط خمود سياسي، وخط رهو سياسي، وخط إستواء سياسي. ومن ثم كان الاستعمار أحد طرفي معادلة صراع القوى في العالم مع معادلة أخرى كامنة هي التحرير تظهر في عالمنا المعاصر(١).

٥- ثورة التحرير

في عالمنا المعاصر ثورتان : ثورة التحرير والانقلاب النووى، النظرة الثورية في العلم الاجتماعي والنظرية النكبائية في العلم الطبيعي. فالتحرير أيضا له جغرافيته. قبل الحرب الأخيرة كانت بريطانيا تملك قدر مساحتها اثنتين وأربعين مرة، وفرنسا اثنتين وعشرين مرة، وهولندا سبعا وخمسين مرة، وبلجيكا خمسين مرة، وإيطاليا تسع عشرة مرة. كان الاستعمار قد كون إمبراطوريات حضرية متقدمة في حين كانت الشعوب المستعمرة دولا متفرقة ومتخلفة. وبدأ الصراع بين القوى العتيدة، والقوى الوليدة (اليابان)، والقوى الجديدة (العالم الثالث). كان الاستعمار المباشر يستولى على ٣٥٪ من مساحة العالم. ولكن ما بناه الاستعمار في خمسة قرون هدمه التحرير في عقدين اثنين ١٩٤٥ ـــ ١٩٦٥. إذ قلت رقعة الاستعمار من ٣٥٪ إلى ٤٪. وكان معدل سرعة المد التحرى يعادل عشرات أضعاف معدل الزحف الاستعماري. وإذا كان الاستعمار قد أتم مشروعه في ساعات فقد عبر خط الزوال وشهد شفقه وغسقه ثم غروبه في دقائق معدودات. أتى الاستعمار في موجتين كبيرتين بينما جاء التحرير في موجة واحدة. كان القضاء على الاستعمار Decolonization مساويا لنهاية المركزية الأوربية Deeuropanization(٢).

وقد تمت ثورة التحرير على ثلاث موجات : الموجة الأسيوية في الأربعينيات، والموجة العربية في الخمسينيات، والموجة الأفريقية في الستينيات. ففي الموجة الأسيوية بدأت الحرب التحريرية في لبنان في ١٩٤١، وفي سوريا في ١٩٤٣، وفي الفلبين في ١٩٤٧، وفي الهند وباكستان وبورما في ١٩٤٨، وفي سيلان في ١٩٤٩. وهزمت فرنسا في جنوب شرق آسيا، وخرجت هولندا من أندونيسيا. وتأخر استقلال إيريان الغربية حتى ١٩٦٢. وساعدت البيئة الطبيعية على حرب العصابات حتى يتحقق مطلب آسيا للأسيويين. أما الموجة العربية فقد بدأت بليبيا في ١٩٥١ ثم في مصر ١٩٥٣ ثم ١٩٥٦، وفي تونس والمغرب

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٨ ـ ٢٦٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٠ ـ ٢٧٥.

والسودان أيضا فى ١٩٥٦، وتأخرت بنزرت حتى ١٩٦٣. وتحرر العالم العربى الأفريقى فى الفترة ١٩٥٦ - ١٩٦٢، الجزائر فى ١٩٦١. الكويت فى ١٩٦٧، عدن فى ١٩٧١. فما بناه الاستعمار فى تسعين عاما هدمه التحرير فى أقل من خمسة وعشرين عاما باستثناء فلسطين. وبدأت الموجة الأفريقية بتحرير غانا فى ١٩٥٧، وغينيا فى ١٩٥٨. وكانت فى أفريقيا عام ١٩٦٠ سبع عشرة دولة مستقلة تضم ٤١٪ من سكان القارة فأصبحت فى عام ١٩٦٨ تضم تسعا وثلاثين دولة مستقلة تشمل ٨٨,١٪ من مساحة القارة أى ٩٣,٥٪ من السكان. ومع ذلك فمازال الاستعمار الاستغلالى مستمرا فى أفريقيا.

ويبدو أن التحرير كان يسير طبقا لعقارب الساعة من الشرق إلى الغرب، من آسيا إلى أفريقيا. تم فى عشرين عاما. ومع ذلك فقد أثرت مصر فى حركة تحرير الشرق من خلال أثر ثورة ١٩١٩ على تحرير الهند، وأثر تأميم قناة السويس فى ١٩٥٦ على حركة التحرر الوطنى فى العالم كله: فمصر هى وسط الساعة التى منها ينطلق التحرر من الشرق إلى الغرب مرة، ومن الغرب إلى الشرق مرة أخرى. وما زالت مساحة ٤٪ من العالم، تضم هونج كونج وإسرائيل تحت ربقة الاستعمار[1].

لقد أنهت ثورة التحرير عصر أوربا. وبدأت أوربا ترزح تحت رعبها النووى تعيد إلى نفسها مرحلة التوازن بكل نتائجه واحتمالاته. وفى نفس الوقت تتكتل دول عدم الانحياز، ست وأربعون دولة عام ١٩٦٤ فى المؤتمر الأول فى بلجراد ثم فى القاهرة فى ١٩٦٥ بالإضافة إلى إحدى عشرة دولة مراقبة، كلها من آسيا وأفريقيا باستثناء يوغوسلافيا وكوبا[2]. وبدأت إستراتيجية عدم الانحياز نمطا جديدا فى السياسة لاعطاء مثل جديدة للإنسانية فى حقوق الشعوب فى التحرر والاستقلال[3]. صحيح أننا فى مرحلة ما بعد الانحياز أمام الخطر الأمريكى، دعوى أمريكا للعالم الثالث ورغبتها فى السيطرة عليه، وصحيح أيضا أن أوربا وهى تمثل ٤٪ من مساحة العالم قد نجحت فى السيطرة على ٩٦٪ من مساحة العالم، فإن أمريكا اليوم وهى تمثل ٦٪ من سكان العالم تهدف إلى السيطرة على ٩٤٪ من سكان العالم . وهذا هو التحدى أمام ثورة التحرير فى مرحلة ما بعد الاستقلال

---

(١) المصدر السابق ص ٣٧٥ ـ ٣٠٤.(وقد تحررت هونج كونج من الاستعمار البريطاتى هذا العام وانضمت الى الصين الأم).

(٢) المصدر السابق ٣٠٥ ـ ٣٢٨.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٩ ـ ٣٥١.

الوطني.[1] وينتهي كتاب إستراتيجية الاستعمار والتحرير بهذه النبوءة عن مرحلة ما بعد عدم الانحياز، مؤذنا بالخطر. فقد مات أقطاب عدم الانحياز تباعا : عبدالناصر، ونهرو، وتيتو. وانتهت الناصرية من قيادة مصر وإن ظلت في أشواق الجماهير[2]. وتفتتت يوغوسلافيا وترتكب فيها أبشع المذابح في البوسنة والهرسك. والهند قنبلة موقوتة مهددة بالتفتت والتشرذم في أربعمائة لغة وقومية.

وانهارت المنظومة الاشتراكية في أوربا الشرقية وفي الاتحاد السوفيتي. وانقلبت ثورات التحرر إلى عكس منطلقاتها الأولى، بالتعاون مع الاستعمار والاعتراف بالصهيونية والدخول في اقتصاديات السوق في نظام عالمي جديد مازال يتشكل وتتصدره الولايات المتحدة الأمريكية. ولعل بوادر الأمل الجديدة بعد كبوة السبعينيات والثمانينيات، في التسعينيات حتى أواخر هذا القرن: الانتفاضة الفلسطينية، نهاية الحكم العنصري في جنوب أفريقيا، الديموقراطية والتعددية في اليمن والأردن، الصحوة الإسلامية الرشيدة، تفسخ المجتمع الرأسمالي، قد تعيد التوازن في فصل جديد من إستراتيجية الاستعمار والتحرير.

لم يكن جمال حمدان فقط أسير المراجع والمصادر التي تجاوزت المائة وعشرة كتابا بل استطاع تمثلها وعيش تجاربها، ونقلها إلى مستوى الوطن، جامعا بذلك بين هموم العلم وهموم الوطن، وهو ميزان يصعب إيجاد معادلة دقيقة له. أحيانا يطغى العلم على الوطن. وأحيانا يطغى الوطن على العلم. يطغى العلم على الوطن عندما يقع في التصورات الغربية دون مراجعة لها مثل وضع التاريخ الإسلامي في التاريخ الوسيط طبقاً للتحقيب الغربي، وهو بالنسبة لنا عصرنا الذهبي الأول، وعندما يتكلم عن الغزو التركي أو الغزنوي أو السلجوقي في إطار الغزو الصليبي في العصر الوسيط دون التمييز بين الحروب الداخلية في الأمة الإسلامية طمعا في السلطة وبين الغزو الخارجي الأجنبي طمعا في الثروة والأرض ومن أجل الاحتلال، وتسميته الدولة العثمانية الاستعمار الديني أو الاستعمار العثماني وهي التي حافظت على وحدة الأمة ضد أطماع القوى الاستعمارية بالرغم من عيوب الدولة الداخلية من قهر وظلم وتسلط وفساد. وقد يأتي المضمون من الجغرافيا السياسية الغربية مثل نظرية ماكيندر والهارتلاند حتى تبدو الثقافة الغربية هي السائدة بمصطلحاتها ولغتها وألفاظها المعربة ومراجعها فيبدو الاطار المرجعي

---

(١) المصدر السابق ٣٥٢ - ٣٨٣.

(٢) أنظر دراستنا العديدة لتجديد الناصرية في هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٨١ - ٥٢٦.

لاستراتيجية الاستعمار والتحرير غربيا خالصا ودون الاستعانة بالمادة العربية الاسلامية القديمة فى المصادر الجغرافية والتاريخية مع قراءة جديدة لها من خلال ثقافة العصر. ومع ذلك كان وطنه فى القلب يحمله كهم. يستدعى له ثقافته الغربية التى تبدو مطابقة له وإن لم تكن كذلك فى أعين الناس. قد يشفع المضمون للشكل. وتلك مهمة أجيال أخرى إفتقدت أستاذها فى الجامعة كما افتقده الوطن فى العمل العام، أخذاً وعطاء مع الآخرين.

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والإنقطاع

زكى نجيب محمود(١٩٠٥-١٩٩٣)(*)

١- مقدمة : إشكال التواصل والانقطاع

يمكن وصف المسار الفكرى للرائد الراحل بأنه انتقال من "المنطق الوضعى" إلى "تجديد الفكر العربى". فقد صدر "تجديد الفكر العربى" فى ١٩٧١ كبداية لمرحلة جديدة استمرت حتى "حصاد السنين" فى ١٩٩١ على مدى عشرين عاما، سبقتها عشرون عاما أخرى من الفكر العلمي، إبتداء من "المنطق الوضعى" الجزء الأول ١٩٥١ والجزء الثانى ١٩٦١. فالى أى حد يمثل عام ١٩٧١ تواصلا أو انقطاعا عن مساره الفكرى العلمى الأول؟

هناك ثلاثة إفتراضات تفسر هذا التحول فى أوائل السبعينيات. الأول الانتقال من جامعة القاهرة بجمهورية مصر العربية إلى جامعة الكويت بدولة الكويت فى عام ١٩٦٨ وبعده عن مكتبته العلمية الخاصة ووجوده فى مكتبة جامعة الكويت التى تزخر بعيون التراث جعله يعيش وسط تراث جديد بالنسبة له لم يتعود على التعامل معه من قبل فقرأه بشغف[١]. كان قبل ذلك يريد المعاصرة على حساب الأصالة. ويريد بتر التراث بترا مكتفيا بعلوم العصر. كان يتمنى أن يكون غربيا فى لباسه وطعامه وسكنه وأساليب حياته علماً منه بالغرب وجهلاً منه بالتراث، والناس أعداء ما جهلوا. ثم اكتشف الثقافة العربية التى لم يعرفها إلا لماما. ثم جاءت رحلة الكويت للاطلاع على المكتبة العربية[٢]. وكان التحول قد بدأ قبل ذلك

(*) مجلة القاهرة، نوفمبر ١٩٩٣ ص٧٦-٩٥

(١) "خلال الفترة الأولى التى بدأت بالمنطق الوضعى (الجزء الأول) فى ١٩٥١ ظهرت أيضا خرافة الميتافيزيقاً " ١٩٥٣،"نظرية المعرفة" ١٩٥٥، "برتراند رسل" ١٩٥٦ ،"دافيد هيوم" ١٩٥٨، "نحو فلسفة علمية" ١٩٥٨ (وقد نال جائزة الدولة التشجيعية)،" المنطق الوضعى" (الجزء الثانى) ١٩٦١، جابر بن حيان" ١٩٦١ . وخلال الفترة الثانية إبتداء من "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ "ظهرالمعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى" ١٩٧٢، "قيم من التراث" ١٩٨٤، "رؤية إسلامية" ١٩٨٧، "فى تحديث الثقافة العربية" ١٩٨٧.

(٢) "ولقد تعرضت للسؤال منذ أمد بعيد، ولكنى كنت إزاءه من المتعجلين الذين يسارعون بجواب قبل أن يفحصوه ويمحصوه ليزيلوا منه ما يتناقض من عناصره. فبدأت بتعصب شديد لاجابة تقول إنه لاأمل فى حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا وعشنا مع من يعيشون فى عصرنا علما وحضارة=

بقليل أثناء المد القومى العربى والدعوة إلى الخصوصية الثقافية العربية. فالتحول فى ١٩٧١ أو قبله عرض تاريخى صرف يتعرض له كثير من الأساتذة المعارين إلى شبه الجزيرة العربية عندما ينتقلون من جو فكرى إلى جو فكرى آخر، ومن بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى. وقد يكون الجو الثقافى الجديد الذى يكثر فيه الحديث عن الإسلام والدين والتراث على نحو غير علمى قد ساعد على توجيه الرائد إلى هذه الثقافة الموروثة يُعمل فيها المنهج العلمى التحليلى ويطبق عليها النظرية العلمية حتى يحدث الاتصال المطلوب بين العلم والدين، التحليل والتركيب، العقل والإيمان، المعاصرة والأصالة، ثقافة الآخر وثقافة الأنا. وهو تفاعل طبيعى من أجل الإخصاب المتبادل، توجيه العلم نحو الدين، والعقل نحو التراث، من الأستاذ إلى الطالب، ورؤية الدين من منظور العلم، والتراث من منظور العقل، من الطالب إلى الأستاذ[1]. ويقوم هذا الافتراض على العرض دون الجوهر، وعلى التاريخ دون المعنى، وعلى الحادثة دون القصد، وعلى العلة المادية دون العلة الغائية. يقع فى تفسير علىّ خالص، ويترك الفهم الماهوى. والأعراض لا تنتج جواهر، والحوادث لا تعطى فكرا.

والافتراض الثانى أن الانقطاع من المرحلة العلمية الأولى إلى المرحلة التراثية الثانية، من المنطق الوضعى إلى التراث الإسلامى، من العقل إلى الإيمان

=ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم. بل أنى تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدّ كما يجدّون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون على ظن منى آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ. فإما أن نقبلها من أصحابها، وأصحابها اليوم هم أبناء أوربا وأمريكا بلا نزاع ، وإما أن نرفضها. وليس فى الأمر خيار بحيث ننتقى جانبا ونترك جانبا كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال. بدأت بتعصب شديد لهذه الإجابة السهلة وربما كان دافعى الخبئ إليها هو إلمامى بشئ من ثقافة أوربا وأمريكا وجهلى بالتراث العربى جهلا كاد أن يكون تاما. والناس كما قيل بحق أعداء ما جهلوا. ثم تغيرت وقفتى مع تطور الحركة القومية. فمادام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التى توصف بأنها معاصرة فلا مناص من نبذه ونبذها معا. وأخذت أنظر نظرة التعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافى عربى خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا فى تياره فإذا نحن خبر من أخبار التاريخ مضى زمانه ولم يبق منه إلا ذكراه. لكننى حين أخذت أتعاطف مع هذه النظرة العربية الخالصة كنت إزاءها بلا حول. فهذا مجال لم يكن لى فيه نصيب يذكر. فلا أنا قد أتيحت لى أيام الدرس فرصة كافية للإلمام بقسط موفور من تلك الثقافة العربية الخالصة ، اللهم إلا النذر اليسير الذى كان يتلقاه التلميذ فى المدارس المدنية. ولا أنا استطيع أن أجد الفراغ لأ توفر على الدرس من جديد. وأحمد الله أن اتاح لى آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لى مكتبة عربية أقضى فيها بعض ساعات النهار"، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، بيروت ١٩٧١ ص ١٣ - ١٤" لم تكن أتيحت لكاتب هذه الصفحات فى معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربى على مهل"، المصدر السابق ص ٥.

(١)وقد ظهر جيل تال ينتقل من الحلة إلى الجلباب، يطيلون الذقون، ويمسكون بالسبح، ويؤذنون للصلاة ويتمتمون بالشفاه، ويحمدون الله على ما آتاهم من نعم، ويثنون على أولى الأمر تأكيدا للولاء الجديد، وحرصا على استمرار عقود العمل، وإطالة الإعارة بعد اطالة اللحى.

قد حدث مثلما حدث لكثير من المفكرين المعاصرين بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧[١]. فقد فشلت الأيديولوجيات العلمانية الأخيرة للتحديث: الليبرالية قبل ١٩٥٢ ، والقومية أو الاشتراكية العربية بعد ١٩٥٢، مصطدمة بالثقافة الموروثة التى كانت وما تزال إحدى مكونات الواقع الثقافى والاجتماعى والسياسى. وفى نفس الوقت ظهرت شعارات العلم والتكنولوجيا، مفتاح سحرى من فريق يرى أننا دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة، وأننا لبسنا قشرة الحضارة والروح جاهلية. وظهرت شعارات الإسلام هو الحل، الإسلام هو البديل من فريق آخر يرى أننا هزمنا لبعدنا عن الإيمان. وكسبنا الحرب بعد ذلك فى أكتوبر ١٩٧٣ لقربنا منه. وظهرت شعارات العلم والإيمان عند فريق ثالث يجمع بين الحسنيين، الدنيا والآخرة. فحدث عند الرائد الراحل نفس التحول من العقل إلى الإيمان، ومن العلم إلى الدين، ومن الغرب إلى الإسلام، ومن الآخر إلى الأنا. ففى هذه الفترة بدأ الوعى بالذات قبل صدور الكتاب بسبع أو ثمان سنوات أى منذ الستينيات قبل المغادرة إلى الكويت[٢]. وقد أعيد طبع "خرافة الميتافيزيقا" الذى صدر عام ١٩٥٣ فى طبعة ثانية بعنوان "موقف من الميتافيزيقا" عام ١٩٨٣ من أجل تخفيف وقع صدى الطبعة الأولى وما أثارته من اتهامات حول موقف الرائد من الدين. كما يدعم هذا الافتراض غياب الأعمال العلمية فى الفترة الثانية وتواريها كلية أمام الأعمال التى تتناول موضوع التراث. والحقيقة أن هذه النظرة أيضا بالرغم مما تقوم عليه من حجج وبراهين تغفل أنه فى الفترة العلمية الأولى أيضا ظهر "جابر بن حيان" فى ١٩٦١ من أجل تأصيل المنهج العلمى التجريبى فى التراث القديم. كما أن الأعمال التى ظهرت فى الفترة الثانية إنما هى أعمال تحليلية نقدية للتراث وقيمه. المادة من التراث ولكن المنهج التحليلى مازال هو المستعمل فى دراستها.

والافتراض الثالث هو أن الرائد بعد أن تشبع بالفكر الغربى عامة والفكر العلمى خاصة شعر وكأنه مازال معلقا فى الهواء، نخبوى يخاطب النخبة، معزول عن الثقافة الشعبية والتراث الوطنى خاصة وأنه لم يكن مطلعا عليه. وكان يتراءى له من بعيد أصداء مفككة متناثرة، أشباحا غامضة طافية على صفحات المؤلفين[٣].

---

(١) وذلك مثل تحول خالد محمد خالد من الليبرالية إلى الدين، وتحول عديد من المفكرين الماركسيين والقوميين إلى الدين كذلك (عادل حسين، محمد عمارة، طارق البشرى).

(٢) "استيقظ صاحبنا – كاتب هذه الصفحات - بعد أن فات أوانه أو أوشك. فإذا هو يحس الحرية تؤرقه. فطفق فى بضعة الأعوام الأخيرة التى قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه"، المصدر السابق ص٦.

(٣) "فهو واحد من ألوف المثقفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوربى قديم أو جديد حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأن ذلك هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه. عيونهم لم تفتح على غيره لتراه.=

ثم فوجئ بعد صحوة قلقة فى أعوامه الأخيرة، وهى من أنضج سنوات عمره أن المشكلة ليست فى نقل الغرب وإلا لأكثرنا النقل، ولكن فى كيفية المواءمة بين المنقول والموروث، بين ما ننقل من العصر الحديث وما نسترجع من العصر القديم، دون الاكتفاء بالتجاور بين النقلين[1]. أم أن الحل فى إيجاد ثقافة واحدة موحدة تجمع بين الجديد والقديم، بين الأصالة والمعاصرة؟[2]

لذلك يظل الاشكال قائما، إشكال التواصل والانقطاع. ويكون الاحتمال الأول أقرب إلى الصواب. وهو أن المسار الفكرى للرائد من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية يقوم على التواصل وليس على الانقطاع، التواصل فى النظرة العلمية والمنهج التحليلى والعقل النقدى وإن اختلفت مادة التطبيق من الفكر الغربى إلى التراث الإسلامى، ومن مجرد عرض المنطق الوضعى عرضا نظريا خالصا إلى تطبيقه وممارسته وبيان إمكانياته فى بيئات ثقافية أخرى غير البيئة الثقافية الأوربية التى نشأ فيها. والصعوبة فى هذا الاحتمال هو أن الرائد لم يعلن عن ذلك صراحة وتركه مسكوتا عنه. يصعب اكتشافه بوضوح وعلى نحو مباشر. فلا يوجد عرض نظرى لقواعد المنهج التحليلى ثم تطبيقه فى التراث الإسلامى. إنما يظهر المنهج فى التطبيق. ويبدو العقل النقدى فى الممارسة. وتتكشف النظرة العلمية فى النتيجة كما هو الحال عند رسل فى العلاقة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية. بل أن الرائد يصرح أحيانا بالعكس بأن مرحلة الوضعية المنطقية قد انتهت وبدأت مرحلة جديدة، أعمال العقل فى التراث، والعلم فى حياتنا. وكان ينفعل أحيانا ويسب الوضعية المنطقية إذا كان دائم التذكير بها. فالمنهج العقلى والنظرة العلمية لا شأن لهما بالوضعية المنطقية بل ثوابت للفكر الفلسفى منذ سقراط. إنما القضية الأعم فى ثنائية النظرة أم وحدة المعرفة الإنسانية؟ فما زال الرائد مثل باقى فلاسفة الوضعية

=ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواما بعد أعوام. الفكر الأوروبى دراسته وهو طالب، والفكر الأوربى تدريسه وهو أستاذ، الفكر الأوربى مسلاته كلما أراد التسلية فى أوقات الفراغ. وكانت أسماء الأعلام والمذاهب فى التراث العربى لا تجيئه إلا أصداء مفككة متناثرة كالأشباح الغامضة يلمحها، وهى طافية على أسطر الكاتبين"، المصدر السابق ص ٥.

(١) "ثم أخذته فى أعوامه الأخيرة صحوة. فلقد فوجئ وهو فى أنضج سنيه بأن مشكلة المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة ليست هى : كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغى لنا أن نزيد؟ إذ لو كان الأمر كذلك لهان. فما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين فإذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترص بالمئين. لكن لا، ليست هذه هى المشكلة. وإنما المشكلة على الحقيقة هى : كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذى بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه وبين تراثنا الذى بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هى أن نضع المنقول والأصيل فى تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول هذا هو شكسبير قائم بجوار أبى العلاء. فكيف إذن يكون الطريق؟"، المصدر السابق ص ٥ ـ ٦.

(٢) "كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حى فى عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة؟"، المصدر السابق ص ٦.

المنطقية يميز بين العقل والعاطفة، بين العلم من ناحية والفن والدين من ناحية أخرى. الأول لإرضاء العقل والثانى لإشباع العاطفة. وقد ظهرت هذه الثنائية فى ثنايا المرحلتين معا، العلم للحياة العامة والدين للحياة الخاصة، العقل لتيسير شئون الدنيا، العلاقة بين الإنسان والعالم، والإيمان للإعداد للآخرة، العلاقة بين الإنسان والله. ولا يمكن خلط الميدانين: وضع العلم فى الدين أو الدين فى العلم. وقد تحولت هذه الثنائية إلى نظرة حضارية شاملة فى الغرب العالم والشرق الفنان، العلم من الآخر والإيمان من عندنا. فنجمع بين الحسنيين، المعاصرة والأصالة، الجديد والقديم، العلم والإيمان، الفلسفة والفن، الغرب والشرق، وتلك ميزة العرب.

٢- الأصالة والمعاصرة : بحث علمى أم انطباع أدبى ؟

والسؤال المطروح فى "تجديد الفكر العربى" هو إلى أى حد يستطيع الفكر العربى المعاصر أن يحافظ على ذاته واستقلاله وفى نفس الوقت يكون معاصراً؟[١]. وهى قضية الأصالة والمعاصرة، الجمع بين القديم والجديد، بين الماضى والحاضر[٢]. قد يبدو لأول وهلة أن هناك تناقضا بين الاثنين، وأن الإنسان لا يستطيع أن يكون أصيلا ومعاصرا فى نفس الوقت، وأن عليه أن يختار أحدهما على حساب الآخر، الأصالة دون المعاصرة أو المعاصرة دون الأصالة[٣]. ولكن كيف يمكن الاختيار بين الماضى والحاضر؟ كيف يمكن الاختيار بين شرعيتين، شرعية الروح وشرعية البدن؟ ومن ثم فلا وسيلة إلا الجمع بينهما. ولكن كيف يكون الجمع؟ هل بالازدواجية والتجاور، وأن يكون العربى أصيلا فى حياته

---

(١) وتبدو هذه الثنائية فى عديد من مؤلفاته مثل "شروق من الغرب" ١٩٥١، "أيام فى امريكا" ١٩٥٥، "حياة الفكر فى العالم الجديد" ١٩٥٦، "الشرق الفنان" ١٩٦٠، "فلسفة وفن" ١٩٦٣، "فى فلسفة النقد" ١٩٧٩، "مع الشعراء" ١٩٨٠، "قصة نفس" ١٩٦٥، "فى حياتنا العقلية" ١٩٧٩، "من زاوية فلسفية" ١٩٧٩، "قصة عقل" ١٩٨٣.

(٢) "وأما السؤال الذى أشرت إليه والذى فرض نفسه علينا فرضاً طوال أمد ليس بقريب والذى أحسست بضغطه وإصراره خلال أعوامى الخمسة الأخيرة - أو قل خلال أعوام الستينيات من هذا القرن - فهو الذى يسأل عن طريق للفكر العربى المعاصر يضمن له أن يكون عربياً حقا ومعاصراً حقاً"، المصدر السابق ص١٠.

(٣) "إذ قد يبدو للوهلة الأولى أن ثمة تناقضاً أو ما يشبه التناقض بين الحدين لأنه إذا كان عربياً صحيحاً إقتضى ذلك منه أن يغوص فى تراث العرب الأقدمين حتى لا يفتح مجالاً لجديد - وأن من أبناء الامة العربية اليوم من قد غاصوا هذا الغوص الذى لم يُبق لهم من عصرهم ذرة هواء يتنفسونها. وأما إذا كان معاصراً صميماً كان محتوما عليه أن يغرق إلى أذنيه فى هذا العصر بعلومه وآدابه وفنونه وطرائق عيشه حتى لا تبقى أمامه بقية ينفقها فى إستعادة شئ من ثقافة العرب الأقدمين. قد يبدو للوهلة الأولى أن بين العربية والمعاصرة تناقضاً أو ما يشبه التناقض. ولذلك يجئ السؤال الذى يلتمس طريقا يجمع الطرفين فى مركب واحد وكأنما هو سؤال يطلب أن تجتمع مع الماء جذوة نار. فهل بين الطرفين مثل هذا التعارض حقا أو أن ثمة طريقا يجمع بينهما؟ ذلك هو السؤال"، المصدر السابق ص ١٠ - ١١.

الخاصة معاصرا فى حياته العامة، يقول شيئا ويفعل شيئا آخر، يتمنى الوحدة ويمارس الاختلاف، عالما فى معمله طبقاً للمنقول العلمى الغربى خرافيا فى تصديقه بالمعجزات والكرامات طبقا لموروثه الثقافى؟ بهذه الطريقة تضيع وحدة المعرفة. هل التذبذب بين الاثنين من أجل خلق ثقافة عربية وفن عربى وأدب عربى وفلسفة عربية وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية، إنتقالا من طرف إلى طرف دون منطق أو منهج ثم ينتهى الأمر إلى الوقوع فى أحد الطرفين فلا سبيل إلى الجمع بينهما لأن السؤال نفسه متناقض أو مستحيل مثل تربيع الدائرة فى الهندسة أو جعل الثلاثة عدداً زوجيا فى الحساب؟[1] . وقد انتهى التوفيق إلى وقوع فى ثنائية المصدر والقيمة، علاقة الانسان بالله من الماضى وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة من الحاضر[٢]. وهى ثنائية تنتهى إلى ازدواجية الشخصية العربية وتختزل الماضى فى الدين، والحاضر فى العلم والمجتمع، وكأن التراث القديم كله دين لا علم فيه ولا اجتماع، وكأن التراث الغربى كله علم واجتماع صرفان لا يقومان على تصور للعالم ونسق للقيم يتعلق بعلاقة الإنسان بالله.

والحقيقة أن السؤال مطروح ولكن طريقة المعالجة أدبية. الإشكال علمى والحل إنطباعى. لذلك يغلب على "تجديد الفكر العربى" الصور الفنية والانطباعات الأدبية والتشبيهات والاستعارات[٣]. الحياة الثقافية القديمة كالبحر ماء هادئ يخفى تيارات وصراعات متباينة. وعلاقة الفرد بالمجموع مثل علاقة الصخرة بالشاطئ، وفكرنا المعاصر مثل قطعة من السكر فى إناء كبير من الماء أى عدم التركيز والقدرة على الصياغات النظرية. وبالرغم من هذه الصحوة لعربى بين ثقافتين فقد عالجها على نحو إنطباعى بالنسبة للتراث القديم. فى حين عرف التراث الغربى من موطنه الأصلى فى الوضعية المنطقية ورسل وهيوم ونظرية المعرفة والفلسفة العلمية. وقد كان بالإمكان معرفة التراث القديم بنفس الطريقة العلمية كما عرف

---

(١) "فى المرة الأولى كنت أبشر بأن السبيل إلى ثقافة عربية معاصرة قد انفتحت أمامنا أبوابه ونوافذه وأننا إذا فعلنا كذا وكذا كانت لنا بذلك فلسفة عربية وأدب عربى وفن عربى وأخلاق عربية وسياسة عربية ونظرة عربية تميزنا ونعاصر بها الآخرين ممن يعيشون معنا فى عالم واحد وتعترضهم معنا مشكلات واحدة. وفى المرة الثانية يأخذنى اليأس فأكتب أو أتكلم لأقول ألا مخرج من الأزمة وإننا بين طرفين متناقضين، ولا حل أمامنا إلا أن نبتر طرفا منهما ليبقى لنا الطرف الآخر خالصاً. فإما أن نتقوقع فى ثقافة عربية ذهب أوانها وإما أن ننضوعنا هذا الثوب العتيق فى غير أسف لنقد لانفسنا ثوبا جديداً من القماش الجديد"، المصدر السابق ص ١٥ – ١٦.

(٢) "وأستبق حكما هو الذى أجدنى أميل إلى الأخذ به فى تنظيم نشاطنا الثقافى تنظيما يأخذ من الماضى ويساير الحاضر"، المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) "مثلاً : كيف ننسج الخيوط التى إستللناها من قماش التراث مع الخيوط التى إنتقيناها من قماشة الثقافة الأوربية والأمريكية؟ كيف ننسج هذه الخيوط مع تلك فى رقعة واحدة لحمتها من هنا وسداها من هناك، فإذا هو نسيج عربى ومعاصر"، المصدر السابق ص ١٤.

جابر بن حيان والتراث الصوفى فى "المعقول واللامعقول". ولكنه لم يعرف العلوم القديمة فى بنيتها مثل علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف كى يعيد بناءها طبقاً للمنهج التحليلى وبالنظرة العلمية. لقد ساح بين التراث كما يزور السائح العابر المدن والمتاحف[1]. كانت قراءته للتراث أشبه بساعات بين الكتب يأخذ منها انطباعاته باعتباره عقلانيا وضعيا منطقيا. ويسجل هذه الانطباعات فى أفكار ويعبر عنها بأسلوب أدبى من أجل خلق ثقافة عربية مستنيرة[2] . وانطباعات من التراث وقناعات من الغرب لا يكونان علما دقيقا بالسؤال المطروح. لذلك لا ينفصل "تجديد الفكر العربى" عن السيرة الذاتية للرائد التى رواها فى "قصة نفس" و"قصة عقل" و"حصاد السنين". يستعمل ضمير المتكلم المفرد وأحيانا يشير إلى نفسه بضمير الغائب "صاحبنا"، ويخاطب القارئ. لا فرق بين فكره وحياته، بين المؤلف والقارئ، بين الفرد والجماعة[3]. والعلم نسق موضوعى فى الوضعية المنطقية وفى غيره لا شأن له بحياة العالم ولا تجاربه. يغلب أسلوب المحاضر على أسلوب الباحث، وتحليل تجارب الأديب على وصف الواقع المباشر، والحوار السقراطى على العلم الارسطى، واللقاء الفكرى على البحث العلمى. وهى على أقصى تقدير قراءات معاصرة لبعض النصوص القديمة مثل البغدادى فى "الفرق بين الفرق"، والغزالى فى "المنقذ من الضلال"، وابن مسكويه فى "تهذيب الأخلاق" والرازى فى "إصلاح الأخلاق" أو "طب النفوس" أى "الطب الروحانى، وابن عبد ربه فى"العقد الفريد". لذلك غلب طابع التكرار. فالمادة القديمة متكررة، وتتكرر الانطباعات الحديثة تبعا لها. فقد تكرر موضوع خلق القرآن عدة مرات كدليل على اضطهاد الرأى وكنموذج للمشاكل التى عفا عليها الزمن وتكررت المواقف الثلاثة بالنسبة للسؤال المطروح. الأخذ بالقديم دون

---

(١) "يزدرد تراث آبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مر بمدينة باريس وليس بين يديه إلا يومان ولابد له من خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر. فراح يعدو من غرفة إلى غرفة يلقى بالنظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شئ من الزاد قبل الرحيل. هكذا أخذ صاحبنا وما يزال ـ يعب صحائف التراث عبا سريعا والسؤال ملء سمعه وبصره"، المصدر السابق ص ٦ "قلت لنفسى وأنا أقلب النظر فى منوعات من التراث"، المصدر السابق ص ٥٥.

(٢) "وقضيت ساعة بالأمس مع كتاب "الياقوتة" الذى خصص للمختارات التى قيلت فى العلم والأدب"، المصدر السابق ص ٣٣١ "لقد قرأت منذ أعوام. مقالة طويلة لأديب هندى لا أذكر إسمه ولا عنوان المقالة التى قرأتها لكنى أذكر مضمونها ولعل ما قد حفظته فى ذاكرتى شدة غرابته فى تقديرى عندئذ"، المصدر السابق ص٣٣٨.

(٣) "وعقيدتى هى أن تراثنا العربى .. "، المصدر السابق ص ٢٦ "وأنا أترك للقارئ العربى المعاصر أن ينظر لنفسه ويحكم"، المصدر السابق ص ٣٤٩" انى لألفت نظر القارئ إلى طريقة الرازى فى التفرقة بين ما يجوز فعله وما لا يجوز "المصدر السابق "ص٣٥٤ "إننى أوجه الدعوى إلى قارئى ألا يتعجل" ص ٣٣٤ أترك للقارئ أن يقدر لنفسه"، المصدر السابق ص ٥٤.

الجديد، الأخذ بالجديد دون القديم ثم محاولة التوفيق أو الجمع بين الاثنين سواء عند القدماء أو عند المحدثين(١). وتكررت المواقف الثلاثة فى الفلسفة الغربية: الفلسفة العلمية الأنجلو سكسونية الأمريكية، والفلسفة الانسانية الوجودية الغربية، والفلسفة الاجتماعية الروسية(٢). وكما تتكرر نفس المادة القديمة يتم الاستطراد فى الانطباعات المعاصرة دون إيجاد ميزان دقيق بين القديم والجديد. ويذكر الرائد الراحل نفسه والقارئ بالاستطراد وضرورة العودة إلى الموضوع(٣). يتعامل مع القديم وكأنه عرض لذاته شارحا نصوصه دون الإجابة على السؤال المطروح. ويتعامل مع التراث الغربى عارضا إياه دون معالجة السؤال متنقلا بين القديم والجديد. ويطيل فى وصف حركات الزنادقة وتراث الباطنية وأصناف الطالبين بلا هدف وخروجا عن الموضوع.

كذلك غلب أسلوب المقال الصحفى الأدبى على البحث العلمى فى بنية الفكر. وإذا كان الكتاب يغلب على مؤلفات الفترة الأولى قبل ١٩٧١ فإن المقال الفلسفى هو الغالب على مؤلفات الفترة الثانية بما فى ذلك بدايتها فى "تجديد الفكر العربى"(٤). اذ يضم "تجديد الفكر العربى" مجموعة من المقالات نشر بعضها من قبل فى مجلة "الفكر المعاصر" مثل "ياقوتة العقد للعلم والعلماء"(٥). وتغيب عنه البنية الفكرية للموضوع. يتكون من قسيمن كل منهما بلا عنوان يبرر القسمة ويكون موضوعا لكل قسم. يضم القسم الأول خمسة موضوعات: سؤال مطروح، عقبات على الطريق، ثقافة فى تراث لا نعيشها، غربة الروح بين أهلها، صراع ثقافى قديم. وهى عناوين أقرب إلى المقالات الفكرية العامة فى صياغتها وألفاظها. بينما يضم القسم الثانى خمسة عناوين أخرى: ضرورة التحول، ثورة فى اللغة، فلسفة عربية مقترحة، قيم باقية من تراثنا، شئ عن الإنسان. وكل منها يتضمن

---

(١) المصدر السابق ص ٩ - ٢٠ ص ١٤٤ - ١٤٥ ص ٢٩١ - ٢٩٣.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٣) "ونعود بعد هذا الاستطراد القصير إلى ما كنا نتحدث فيه "،المصدر السابق ص ٧٣ "وأعود إلى استئناف الحديث فيما بدأت"، المصدر السابق ص ٢٤٩" ونعود إلى ما بدأنا به وهو محاولة الجواب عن سؤال طرحناه"، المصدر السابق ص ٣٢٦ " ذلك استطراد - أردت به أن أوضح للقارئ ماذا يراد" ..، المصدر السابق ص ٣٤٣ " لقد كدنا ننسى أن موضوع المحاورة الذى اجتمع من أجله جماعة من مفكرى العصر هو مشكلة بلغت حدتها فى عصرنا" .. ،المصدر السابق ص٣٨٥، "اكتفى بها حتى لاتطول وقفتى..."ص ٣٣٦.

(٤) ما صدر له فى هذه الفترة الثانية من كتب هو إعادة طبع بعض المؤلفات من المرحلة الاولى مثل "موقف من الميتافيزيقا "١٩٨٣، "خرافة الميتافيزيقا" ١٩٥٣، "الكوميديا الارضية" (الثورة على الأبواب) ١٩٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٢ - ٣٤٠ ولا يحال إلى الهوامش لتنبيه القارئ أن هذا الفصل من الكتاب قد تم نشره مسبقا مع ذكر النشر ومكانه وتاريخه.

موضوعين مستقلين باستثناء الموضـوع الثـانى "ثـورة فـى اللغـة" الـذى يضـم ثلاثـة موضوعات. ولا يتعادل القسمان كمًّا. فالثـانى أكـبر مـن الأول[1]. وتتعـادل تقريبـا الأقسام الخمسة فى كل قسم باستثناء الموضـوع الأول فـى القسـم الثـانى فهـو أيضـا أصغرها[2].

والعنوان ثلاثى الإيقاع "تجديـد الفكـر العربـى"[3]. ويعنـى "التجديد" التحديث والتطوير والنقد والتغيير والإصلاح. ويعنى "الفكر" خلاصة الموروث وما تبقى منه فى الذهن. والحقيقة أن الفكر هو الفكر أى النظر. ومـا يتجدد هـو أسلوبه وطابعـه ورؤيته ومنهجه وموضوعه. أما "العربى" فهو اللفظ الأثير الذى بدأ يتداخل مع لفـظ "الإسلامى" نظرا لنشأة الفكـر القومـى منـذ مطلـع هـذا القـرن، وكـثرة كتابـة الشـوام والمغاربة فى الفكر العربى، الشوام بسبب ضغوط القومية الطورانية علـى حدودهـم الشمالية مما اضطر باقى المسلمين فى دولة الخلافـة إلـى البحـث عـن مـلاذ قومـى آخر فى القومية العربية، وبسبب نصـارى الشـام الـذى وجـدوا فـى العروبـة عـاملا موحدا بينهم وبين المسـلمين بعـد انهيـار الخلافـة، والمغاربـة بسـبب التيـار القومـى العربى على حدودهم الشرقية والنزعـة القوميـة فـى الفكـر الأوربـى علـى حدودهـم الشمالية، وبسبب وصـف المواطـن البربرى للآخـر العربـى. والحقيقـة أن الفكـر لا يوصـف بأنه عربى أو غير عربى بل التراث هو الـذى يوصـف. الفكـر أقـرب إلـى المنطق والعقل الصريح.

٣- اختزال التراث فى الدين

وبعد طرح سؤال الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، الأنا والآخر، الـتراث والغرب، الموروث والوافد، يتم اختزال التراث فى الدين والآخر فى العلـم، فيحـدث نوع من الظلم فى مقارنة داخلية غير متعادلة بين الطرفين المزمع التوحيـد بينهمـا، الشر من عندنا والخير من الآخر، الدين من عندنـا والعلـم مـن الآخـر، النـص مـن القديم والطبيعة من الغرب، فالقديم قديم والجديد جديد ولن يلتقيا.

---

(١) يضم القسم الأول ١٦٣ ص والثانى ٢١٢ ص.

(٢) ١- سؤال مطروح ١٣ ص ٢ ـ عقبات على الطريق ٤١ ص ٣ - أفلاطون ثقافة فـى تراثنـا لا نعيشـها ٣٤ ص ٤- غربة الروح بين أهلها ٤٠ ص ٥ ـ صراع ثقافى قديم ٣٥ ص ٦ ـ ضـرورة التحـول ٣٠ ص ٧ ـ ثورة فى اللغة ٣٧ ص ٨- فلسفة عربية مقترحة ٤٨ ص ٩ -أفلاطـون قيم باقيـة مـن تراثنـا ٤٦ ص ١٠ ـ شئ عن الانسان ٤٦ ص

(٣) وقد استمر هذا الجيل فى هذا الإيقاع الثلاثى مثل ثلاثية "نقد العقل العربى" (تكوين العقل العربـى، بنيـة العقل العربى، نقد العقل السياسى) للجابرى" نقد العقل الإسلامى" لمحمد اركون، "تحديث العقـل العربـى" لحسن صعب ... الخ.

لدينا عقبات على الطريق[١]. فالسلب يبدأ قبل الإيجاب، وبيان العيوب مقدم على معرفة المميزات. أولاً إحتكار الحاكم لحرية الرأى. فهو يجمع بين السيف والقلم. وهو الوحيد على حق. والفقه كله تبرير لنظرية الإمارة. وما أكثر الشواهد على ذلك[٢]. والفكر حوار بين نعم ولا، خارج منطق الصواب والخطأ مثل حوار سقراط فى الأسواق. العلم الإلهى مطلق فى حين أن العلم الإنسانى نسبى، يعطى حق الاختلاف. والحقيقة أنه لا ينكر أحد ذلك. إنما الخطأ المنهجى فى الانتقاء، وتعميم الجزء على الكل. فالتراث يقوم على الاجتهاد، وحق الاختلاف، والنصيحة، وعدم الإكراه فى الدين، الجدال بالتى هى أحسن، ومجابهة الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان. وقد كانت حرية الرأى مكفولة بين المدارس الفقهية والفرق الكلامية والتيارات الفلسفية والاتجاهات الصوفية. وفى كل حضارة هناك هذا الشد والجذب بين تقييد الحاكم لحرية الرأى ودفاع المفكرين الأحرار والعلماء عنه، فى التراث وفى الغرب على السواء.

وارتباط الفكرة بشخص صاحبها أولا موجود فى كل تراث. فهناك السقراطية والأفلاطونية والأرسطية والأوغسطينية والتوماوية والديكارتية والكانطية والهيجيلية والبرجسونية قدر ما توجد النظامية الهذيلية والأشعرية ...الخ. ثانيا سلطان الماضى على الحاضر، والموتى على الأحياء، هذا صحيح. فتلك سمة بعد أن تخلينا عن الاجتهاد منذ ألف عام بالرغم من جهود المصلحين منذ فجر النهضة العربية الحديثة. ولكن هناك أيضا سلطة الأحياء على الأموات : هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، ورفض التقليد. فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع. وهناك حديث المجددين "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها". فلماذا الانتقاء، وإعطاء التراث أقل مما يستحق حتى يُعطى الغرب أكثر مما يستحق؟ لمذا احتقار الذات وتعظيم الغير؟ وهل يتحدث الرائد عن الأصول الفكرية التى قد تقدم الشواهد المناقضة أم عن الظواهر الاجتماعية والمراحل التاريخية التى تتفق معها هذه الشواهد؟ هل أحكام الرائد على قيمة فتخطئ أم على واقع فتصح؟ ثالثا، تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات صحيح عند فريق، خاصة الأشاعرة، ولكنه غير صحيح عند المعتزلة خاصة أصحاب الطبائع وعند ابن رشد.

---

(١) المصدر السابق ص ٢١ ـ ٦١.

(٢) يستشهد بشعر أبى العلاء : جلوا صارما، وتلوا باطلا وقالوا صدقنا، فقلنا نعم

ويذكر وقائع قتل الخليفة المهدى بشار إذ لم يشفع له كتمان رأيه أو إعلان توبته، وقتل الحلاج حين لم يفلح الكتمان، وقتل سفيان لابن المقفع من أجل التراشق الفكرى بينهما وتقطيعه إربا إربا فى النار، ومحنة أحمد بن حنبل فى خلق القرآن.

فلماذا الانتقاء حتى نبدو غير علميين لصالح التراث الغربى العلمى الذى يربط بين الأسباب والمسببات[1]؟

وصحيح أيضا أن هناك ثقافة فى تراثنا لا نعيشها، النظرة الكلية المجردة التى تتجاوز الجزئيات الحسية. ولكن هذه الكليات نشأت فى بدايتها من واقع حسى إجتماعى سياسى ثم تكلست وأصحبت عقائد بل ومقدسات. ومهمة الباحث ليس رفضها لأنها تحولت إلى مصدر للقيم وتراث معاش بل إرجاعها إلى مصدرها الاجتماعى السياسى الذى نشأت منه لتبخيرها أو تفكيكها والتحرر منها. فالرفض لا يغير واقعا. أن هذه المجردات مرتبطة بالحياة العلمية، فهى تصورات للعالم تحدد رؤية الناس ومعايير السلوك تنتظم أفعالهم. ويعطى الرائد نماذج ثقافية ثلاثة لا نعيشها.

أولا: مشكلة الحرية بمعنييها السياسى والاجتماعى والتى ليس لها ما يقابلها فى تراثنا القديم. كان لفظ الحرية قديما يقال فى مقابل الرق. ولكن ليس المهم اللفظ فمعنى الحرية موجود فى التوحيد، وتحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد فى فعل النفى الممثل فى شعار" لا إله" ثم تأكيد شمولية القيم فى فعل الإيجاب "إلا الله". وهو موجود أيضا فى العدل فى إثبات الفعل الحر المختار المسؤول كوسيلة لإثبات التفرد بعد التوحيد. "أنا حر فأنا موجود". وقد قامت ثورات القرامطة والزنج والعبيد لممارسة الحرية الاجتماعية والسياسية وإن لم تستعمل اللفظ. وممارسة الحرية والوقوف أمام الحاكم الظالم دون تبريره فى الثقافة خير من البحث عن اللفظ وتحليل الألفاظ كما هو الحال فى الوضعية المنطقية والمنهج التحليلى. كما أنه من الظلم البين القول بأن تراثنا لم يعرف السلطة المنتخبة من الشعب بل عرف نظام الخلافة. فالإمامة فى تراثنا بنص الأصوليين عقد وبيعة واختيار وإن لم تتم صياغتها بألفاظ الفكر السياسى الغربى الحديث وإلا كان وقوعا فى الخلل الزمانى ومطالبة الفقهاء أن يعيشوا عصرا أتى بعدهم بألف عام. بل إن الخروج على الإمام الظالم بعد النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واللجوء إلى قاضى القضاة واجب شرعى. فالقول بأن مشكلة الحرية لن تجد لها حلا فى التراث ظلم للتراث وعدم معرفة كافية به[2].

ثانيا: مشكلة المرأة وتتبع مشكلة الحرية. فالمرأة العربية الجديدة غير المرأة العربية بالأمس، عالم الحريم والجوارى والغانيات، والقوامة، وتعدد الزوجات.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ ـ ٩٦.

(٢) "والمهم فى سياق حديثنا هذا هو أن نلحظ أننا حين تأزمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول وأشباه الحلول لا فى التراث العربى القديم بل وجدناه فى النتاج الأوربى الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ ـ ٧٩.

والحقيقة أن هذا أيضا إنتقاء. فالمرأة العربية بالأمس كانت عالمة وعاملة ومجاهدة. والمرأة العربية اليوم عاملة وفلاحة ومثقفة وكاتبة ومبدعة. والغوانى فى الغرب وفى الشرق على حد سواء. والقوامة لا تعنى عدم المساواة تقابلها قوامة النساء فى الغرب. وتعدد الزوجات إستثناء من القاعدة يعادلها الانفصال الجسدى وتعدد العشيقات فى الغرب.

ثالثاً : الدخول فى عصر العلم والصناعة. إن عبقرية العرب فى لسانها ومقياس المعاصرة هو ضبط إبرة فى جهاز. فكيف يكون الخلاص بالدين وبالعروبة؟ وكيف يكون إحياء التراث غاية فى ذاته وليس وسيلة للمعاصرة؟ لقد حدد الغزالى أصناف الطالبين: المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية. وجعل الحق فى هؤلاء وهو يرفض التقليد. وماذا يعنى الحق فى عصر الحقيقة العلمية؟ وإذا نفعت قضية الوحدة العربية والقومية العربية فى مواجهة الغزو الصهيونى فكيف ينفع التراث الدينى فى عصر العلم؟ وهنا يبدو اختزال التراث فى الدين مع أنه أيضا التراث العلمى والرياضى، والطبيعة والطب والحيوان والنبات والصيدلة، والحساب والفلك والهندسة والموسيقى والجبر. وأين الخوارزمى والكاشانى والحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والرازى وابن سينا وابن رشد والطوسى والبيرونى كعلماء؟ إن علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقته بالطبيعة ليست حكرا على التراث الغربى بل هى أيضا فى تراثنا القديم فى الفقه وأصوله وفى علوم العمران. ولماذا تكون المشاكل من عندنا والحلول عند الآخرين وقد تكون الحلول أيضا من عندنا والمشاكل عند الآخرين؟

أما غربة الروح بين أهلها فسببها ليس التراث القديم الذى لم نعد نعيشه ولا التراث الغربى الذى ننقله ولا نبدعه بل تخلى المعاصرين عن الاجتهاد فى إعادة بناء القديم حتى يصبح معاصرا ونقد المنقول من الغرب حتى لا يصبح تقليدا[1]. العيب هو النقل مرتين مرة من القدماء ومرة من المحدثين. والتقليد مرتان، مرة للقديم ومرة للجديد. صحيح أن الكاتب العربى المعاصر بين نارين، ثقافة لا يعيشها وغربة الروح بين أهلها. والحقيقة أنها مسؤوليته هو وليست مسؤولية الثقافتين القديمة والجديدة. لماذا لا يحيل ماضيه إلى حاضره وينقد حاضره؟ لماذا يحيل واقعه إما إلى الماضى أو إلى المستقبل دون أن يبدع فى حاضره؟ وهل القدماء أغراب عنا وهم منا ونحن منهم؟ هل أصبحنا مستشرقين ننظر إلى تراثنا وكأنه غريب منفصل عنا ولسنا مسؤولين عنه؟ إن تراث القدماء ليس تراثا متحفيا لأنه مازال حيا فى وجدان الناس، يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمواجهاتهم للسلوك. القدماء

---

(١) المصدر السابق ص ٩٧ ـ ١٣٦.

ليسوا أهل الكهف بالنسبة لنا بل نحن الذين وضعنا أنفسنا فى الكهف دون أن نخرج منه، بما فى ذلك كهف الفرقة الناجية، فرقة الدولة وسلطان الحاكم. لقد تناول القدماء موضوع الدين نظراً لوقوع الوحى لديهم موقع الشعر وبديلا عنه. ولكن أصبح الدين كل شئ، فلسفة واجتماعا واقتصادا وأخلاقا وقانونا وفنا. يعادل الأيديولوجيات والثقافات والفنون والآداب والعلوم والإنسانية المعاصرة. عيبنا نحن أننا نفهم الدين على نحو غربى مسيحى، علاقة شخصية بين الإنسان والله، وليس علاقة اجتماعية بين الإنسان والإنسان. لم تكن مشاكل القدماء بعيدة عن الحياة بل نشأت منها. فالإمامة هى القضية السياسية بالأصالة، الصلة بين الحاكم والمحكوم، الديمقراطية فى مواجهة التسلط، وبهذا المعنى كان القديم عصريا ونحن الذين جعلناه قديما[1]. وماذا عن كتب الخراج وأحكام السوق؟ إن الدخول فى الفرق القديمة هو دخول فى قلب الحياة السياسية. وإن الصراعات الفكرية القديمة بين حقيقة وشريعة، باطن وظاهر، تأويل وتنزيل، ولاية ونبوة، كلها أدوات فكرية للصراع على السلطة بين الدولة وخصومها، بين النظام والمعارضة. بل إن ما يبدو وكأنه مشاكل نظرية صرفة مثل التنزيه والتشبيه له دلالات معاصرة حول الصورة والرمز والدلالة والمفارقة. ليس المهم الرفض أو القبول من هنا أو من هناك بل التأويل وإعادة الفهم. فمنطق الفهم أعلى من جدل المحبة والكراهية. الإلهيات فى حقيقتها إنسانيات، وكما بدت فى الصلة بين التصوف والأخلاق. وإذا ما تم إرجاع عقائد الفرق إلى نشأتها التاريخية توقف العجب من ألاعيب الصبية الحالمين أى غلاة الشيعة. فكل عقيدة تعبر عن موقف نفسى إجتماعى وبيئة ثقافية ووضع تاريخى. قد يكون القديم معوقا. ومهمة الفكر المعاصر إزالة هذا العائق. وقد يكون القديم دافعاً على النهضة، ومهمة المفكر المعاصر الاعتماد عليه بدلا من تقليد الغرب.

إن التراث القديم يخفى صراعا ثقافيا يكشف بدوره عن صراع سياسى[2]. فعلى مستوى الفكر هناك صراع بين التنزيل والتأويل والعقل. دافع عن الأول أصحاب السلطان. ودافعت عن الثانى المعارضة السياسية السرية مثل الباطنية. وتمسكت بالعقل المعارضة السياسية العلنية مثل المعتزلة. التنزيل والتأويل يمثلان الصراع بين الفقهاء والصوفية. والنص والعقل يمثلان الصراع بين المتكلمين والفلاسفة. ويحاول الرائد إستعمال المنهج التاريخى كما فعل طه حسين وأحمد أمين

---

(١) "إن هذا التراث كله بالنسبة إلى عصر ناقد فقد مكانته لأنه يدور أساسا على محور العلاقة بين الانسان والله على حين أن ما نلتمسه اليوم فى لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان"، المصدر السابق ص ١١٠.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ ـ ١٧١.

فى تفسير الشعوبية بمؤامرات من كانت لهم السيادة قبل الإسلام ومقاومة السيادة العربية. ثم ظهرت الزندقة كحركة معارضة أيضا من الفرس للعرب، خروجا على العرب ثم خروجا على الاسلام. ولا صلة للتحليل التاريخى بالمواقف الفكرية، الثلاثة، ولا تساعد على فهمها. تبدو المعلومات التاريخية حصيلة مجموعة من القراءات مع أحكام متسرعة مثل وصف الزنادقة بالمهرجين، وتضخيم دور الباطنية، يجعل التراث كله باطنيا، ردا للكل إلى الجزء[1]. وقد ثار الفقهاء من أهل السنة على الحاكم الظالم ثورة من داخل النظام وليس فقط من خارجه. واختارت العامة الباطنية لما فيها من خرافات كما اختارتها الصفوة لما فيها من علوم طبيعية روحية تشبع النفس. أما العقل فقد ازدهر اعتمادا على اليونان كما يقول المستشرقون تغليبا للمصدر الخارجي على المصدر الداخلى. حمل لواءه المثقفون قديما وحديثا. خاصم التأويل الباطنى والتنزيل الفقهى وقاوم "دروشة" الجماهير فنشأ الصراع بين المحافظة والتحرر، بين الرجعية والتقدمية، بين اليمين واليسار[2]. عادى أهل السنة الفلسفة. ورفضوا علوم الأوائل بدليل فتاوى الفقهاء مثل ابن الصلاح وابن تيمية فى تحريمها بعد أن قضى الغزالى من قبل على العلوم العقلية بالرغم من إستعماله العقل فى تفنيد مواقف الخصوم مما يجعله أقرب إلى الوسطية. فهل يعنى إيحاء التراث استدعاء خرافاته أم التخلص منها؟ وهل يعنى تعدد التراث تناقضاته أم تعبيره عن مواقف متباينة وصراعات إجتماعية وسياسية تنشأ فى كل مجتمع؟[3]

٤- اختزال الغرب فى العلم

والغرب مصدر لعلمنا بالتراث من خلال الاستشراق الذى يستشهد به الرائد الراحل: كوربان، نيكلسون، جولدزيهر، بيرك[4] . يعتمد على "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لكوربان مرتين، ويمدحه فى المرة الثانية مع أن المعلومات عن الفرق موجودة فى المصادر العربية التى يعتمد عليها

---

(١) المصدر السابق ص ١٥٢.

(٢) "فهناك دروشة تعجب الجماهير العريضة يقابلها عقل مستعار من ثقافة أخرى تستخدمه الصفوة القليلة لتقاوم به دروشة الكثرة الغالبة. ليس الأمر مجرد تقابل بين أنصار القديم وأنصار الجديد أو بين رجعية وتقدمية .. وإنما بين محافظين ومجددين لأنه فى حقيقة تعارض بين صوفية الدراويش وعقلية العلماء"، المصدر السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣) "إن التراث منطو على أضداد ومتناقضات. فعلى الداعين فى غير حذر إلى وجوب العودة إلى التراث أن يحددوا أى هذه الاضداد والمتناقضات يريدون؟ أم يريدون أن ندخل فى الصورة كما هى لنتخبط اليوم كما كانوا يتخبطون بالأمس؟" المصدر السابق ص ١٥.

(٤) المصدر السابق كوربان ص ١٠٩ ص ١٢٠ ، نيكلسون ص ١٥٧ ص ٣١٩، جولد زيهر ص ١٧١ ، بيرك ص ٢١٦.

كوربان. كما يحيل إلى نيكلسون ورأيه فى أبى العلاء وعدم تعمقه لحركة الزندقة من خلال عائشة عبد الرحمن، ومرة ثانية مباشرة فى وصف نيكلسون لرسالة الغفران على أنها صالون ضخم أعد لطائفة عربيدة من الشعراء. ويشير إلى جولدزيهر وبحثه عن موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل المنشور ضمن "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية "الذى جمعه وترجمه د. عبد الرحمن بدوى لمعرفة موقف أهل السنة ومعاداتهم لعلوم الأوائل. ويعتمد على ما قاله جاك بيرك فى كتابه عن" العرب"، واتهامه للغة العربية بأنها لا تنتمى إلى دنيا الناس، ولا شأن لها بالحياة العملية، وهى لغة الأسواق والتاريخ والحياة اليومية مروجا لعزل الفصحى وفسح المجال للعامية[1]. والاستشراق كما نعلم ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة، وأحكامه قاصرة أو متحيزة.

ويعترف الرائد الراحل بأن من أيقظه من سباته فى موضوع الأصالة والمعاصرة هو هربرت ريد. إذ وجد الحل فى عبارة له وليس عند الأفغانى أو محمد عبده أو لدى زعماء الإصلاح.[2] ولم يبدع حلا متجاوزا عبارات الغربيين أو المصلحين. والحل نزعة برجماتية عملية، إستبقاء ما ينفع وترك ما لا ينفع. والتراث رؤية للعالم، وبنية للعقائد، وبواعث للسلوك، وثقافة شعبية، وعادات وتقاليد. فهل قيمة القديم فى النفع فقط أم أن قيمته فى الرؤية للعالم والتصور للكون؟ ويستشهد بريد مرة أخرى فى تحديد معنى الثقافة وبأنه لم تكن عند اليونان الأقدمين كلمة خاصة تعنى ثقافة لأنه لم تكن هناك ثقافة مستقلة بذاتها عن حياة الناس

---

(١)" قول أتفق فيه مع جاك بيرك فى كتابه عن" العرب ": أن اللغة العربية- كما نراها فيتراثنا الأدبى وكما لا تزال تستخدم عند كثيرين ممن يظنون أنهم يكتبون أدبا ـ توشك ألا تنتمى إلى دنيا الناس. فلا تكاد ترى علاقة بينها وبين مجرى الحياة العلمية. ولذلك لم يجد المتكلمون بالعربية مفرا لهم أن يخلقوا إلى جانب الفصحى لغات عامية يباشرون بها شئون حياتهم اليومية. وقد تقول: أليست لغة الصحافة ـ مثلا ـ من الفصحى وهى منهج شئون الحياة العملية من سياسة واقتصاد وأحداث وما إلى ذلك؟ فأجيب بأن هذه فصحى قد اقتربت من العامية لتنجح وليست هى من قبيل الفصحى التى تراها فى التراث الأدبى"، المصدر السابق ص ٢١٧.

(٢) "وفجأة وجدت المفتاح الذى اهتدى به. ولقد وجدته فى عبارة قرأتها نقلا عن هربرت إذ وجدته يقول : إننى لعلى علم بأن هناك شيئا إسمه التراث ولكن قيمته عندى هى فى كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استحدثناه من طرائق جديدة .. أقول إننى وجدت فى هذه العبارة مفتاحا للموقف كله. فماذا عسانا أن نأخذ من تراث الاقدمين ؟ الجواب هو : نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة. فكل طريقة للعمل إصطنعها الاقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجع منها كان لابد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضى الذى لا يعنى به الا المؤرخون"، المصدر السابق ص ١٧ - ١٨.

اليومية[1]. مقياس الحكم على التراث ليس المنفعة وحدها بل فاعليتها وإيجابيتها. وأن المنفعة لا تكون بالضرورة مادية آلية مباشرة بل تكون معنوية مستقبلية حضارية. فالصراع بين الحقيقة والشريعة، بين الباطن والظاهر، بين التأويل والتنزيل، بين الولاية والنبوة صراع فعلى مؤثر فى حياة الناس ورؤيتهم للمجتمع. ولا يسهل القضاء عليه فى المجتمعات التراثية بدعوى عدم النفع وإيجاد البديل فى المادية والآلية والذرائعية والنفعية[2].

ومصادر المعرفة هى نفسها ما يوجد فى التراث الغربى : المشاهدات الحسية أو الحدس والبصيرة أو الوحى من السماء. والعقل مقياسها جميعا. إذ يستدل على صحتها، ويستخرج منها الأحكام والأفكار. والعقل هو المنهج العلمى، إعتمد عليه سقراط فى حجاجه مع السوفسطائيين، إثارة المشكلات دون تقديم الحلول. المعرفة إذن إما حسية وإما عقلية كما فرض ذلك بيكون وديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية بعد التخلص من الأحكام المسبقة وأوهام المسرح وما تعود عليه الناس على أنه حقائق. أما تصورات القدماء للعلم مثل: هل العالم قديم أم حادث فلن تؤثر فى العلم الطبيعى شيئا[3]. وهنا موطن الاختزال. فالعلم الطبيعى ليس مقياسا للعلم. والعلم الطبيعى ليس مقياسا للحائق العلمية. والعلم الطبيعى نفسه يقوم على ميتافيزيقا تتغير بتغير تصورات العلم عبر العصور. وإن تجربة الغرب مع العلم ليست بالضرورة مقياسا لكل التجارب. فقد نشأ العلم الطبيعى فى الغرب

---

(١) المصدر السابق ص٧١.

(٢) "ولست أرى كيف انتفع بهذه العدة كلها بملحقاتها وملحقات ملحقاتها سلاحا أقوض به معمعان هذا العصر؟ إن أبناء هذا العصر فى سباق مميت نحو القوة بكل ضروبها من سلاح وصناعة وعلم ومال وصحة وغيرها. فهل تفيدنا هذه المؤونة الفكرية زادا على الطريق ؟ نعم ، قد تنفع زادا على الطريق إلى الجنة فى اليوم الآخر؟ وهذا هدف لا شك منشود لكن سؤالنا فى هذا الكتاب منصرف دائما ـ دون التغاضى عن السعادة الأخروية وسبلها ـ إلى هذه الحياة الدنيا وفى هذا العصر الذى نعيش تحت سمائه؟"، المصدر السابق ص١١٥.

(٣) "فماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن نؤمن بأن العالم قديم أو حادث ـ أعنى بأنه أزلى أو أنه مخلوق؟ بل وماذا يغير من نظريات العلم الطبيعى وقوانينه أن يعرف صانع العالم وصفاته الأزلية واسماءه وعدله وحكمته ورسله وأنبياءه؟ .. هذا الإيمان شئ والعلوم الطبيعية والرياضة وميادينها وقوانينها شئ آخر. فقد يكون أعلم علماء الأرض مؤمنا... وقد لا يكون عارفا بصانع العالم أو جاهلا به. إن شرط معرفة صانع العالم وصفاته...الخ ضرورية حين يكون معنى العلم التفقه فى الدين وأحكام الشريعة. وأما حين يكون معناه الكشف عن قوانين الضوء والصوت والكهرباء وسائر ما فى الطبيعة من ظواهر ثم تطبيق هذا الكشف على أجهزة كالتى نراها اليوم فى كل ركن من أركان الأرض فعندئذ لا شأن للإيمان الدينى به. ولقد نتصور أن يكون العالم منتميا إلى أى دين إلى اليهودية أو المسيحية أو الإسلام، إلى الهندوكية أو البوذية، قد نتصوره من غير المؤمنين، بأى دين، قد نتصوره من عبدة النار أو من عبدة الأوثان لأن علمه أعنى الذى نقصد إليه اليوم بهذه الكلمة لا صلة له بالطريقة التى يتدين بها إذا كان ذا ديانة"، المصدر السابق ص ١٣٣.

ضد الميتافيزيقا. وكان الدين ضمن الميتافيزيقا باعتباره غيبيات مع أن العلم الطبيعى فى تراثنا نشأ من الدين. والدين لدينا مشاهدات وليس غيبيات[1].

ويتم اختزال التراث القديم فى مسار التراث الغربى. فهو ينتمى إلى العصر الوسيط، لا فرق بين مسيحى وإسلامى، وشتان ما بين التراثين. الوسيط والأوروبى. أما تراثنا الإسلامى فقد كان فى عصرنا الذهبى، عصر الريادة الأولى عندما كنا فيه معلمين للغرب. أما العصور الحديثة الغربية فهى تعادل عصرنا الوسيط الإسلامى عندما أصبحنا تلاميذ وأصبح الغرب رائدا. التحقيب مختلف. والوعى التاريخى متباين. ولماذا يتم التأريخ للتراث الإسلامى بالتاريخ الميلادى فيكون التوحيدى فى القرن التاسع الميلادى وليس فى القرن الرابع؟ لم تكن حضارتنا حضارة نصوص مثل العصر الوسيط المسيحى. فالنص لدينا واقع بدليل أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. ولم تكن حضارتنا دينية كما هو الحال فى العصر الوسيط الأوروبى بل كانت عقلية علمية كما هو الحال فى العصور الحديثة الغربية. هناك إذن مماثلة مستحيلة بين التراثين. فكل منهما يعيش عصرا مختلفا. هناك ظلم تاريخى يقع مرتين على تراثنا. الأول وصفه بأنه عصر وسيط دينى نصى مثل العصر الوسيط الأوربى، ومرة نحكم عليه بمقياس العصر الحديث الأوربى ونحن مازلنا فى العصر الوسيط الإسلامى. نكاد نخرج منه ثم نعود إليه من جديد منذ الإصلاح الدينى فى القرنين الأخيرين. ولمذا تكون المشكلة من عندنا والحل من عندهم لمشكلة من عندهم؟[2] إن الرائد يأخذ من التراث القديم أسوأ ما فيه، ويأخذ من التراث العربى أفضل ما فيه. فيكيل بمكيالين، النظرة الإقلالية لتراث الأنا، والانبهار بتراث الآخر. يعطينا أقل مما نستحق ويعطى الآخر أكثر مما يستحق. الشر من عندنا والخير من عنده. وفى هذه الحالة يستحيل الجمع بين الأصالة والمعاصرة طالما غابت الندية، ولم نجد فى القديم إلا ما يتفق مع الجديد، وطالما أن القديم هو تراث الأنا الذى لا جديد فيه، وأن الجديد هو تراث الآخر الذى لا قديم فيه.

٥- مسار التجديد : الألفاظ والمعانى والمبادئ والتصورات

بعد الوصف والتشخيص يأتى العلاج، ضرورة التحول من الوضع الراهن، من الثقافة التى لا نعيشها وغربة الروح بين أهلها، إلى وضع مستقبلى جديد. ويتم هذا التحول على مستويين. الأول: من فكر قديم إلى فكر جديد، من فكر لم يعرف الحرية إلى فكر يعرف الحرية. فالحرية والمساواة والعلم والعدل لم توجد فى

---

(١) المصدر السابق ص ٧٢ ص ٩٩.

(٢) "إننا حين تأزمت معنا مشكلة الحرية وجدنا الحلول وأشباه الحلول، لا فى التراث العربى القديم بل وجدناها فى النتاج الأوروبى الحديث"، المصدر السابق ص ٧٨ ـ ٧٩ "ومرة أخرى لن نجد للمشكلة حلولها إلا فى حضارة الغرب الحديث"، المصدر السابق ص ٨٠.

تراثنا. فهل ذلك ينطبق على الألفاظ أم على المعانى؟ الألفاظ موجودة وإن كانت بمعان قديمة، الحرية فى مقابل العبودية، والعلم بمعنى العلم الشامل الذى يجمع بين العلم والعمل، والعدل أحد أصول المعتزلة. ولكن المعلم الرائد ينفى وجود معانيها المستقاة من التراث الغربى التالى على التراث القديم، الحرية بمعنى حرية الاختيار، والعلم بمعنى العلم الطبيعى، والعدل بمعنى العدل الاجتماعى. والحقيقة أن هذه المعانى أيضا المستمدة من التراث الغربى موجودة أيضا فى الألفاظ القديمة. فالاختيار يسمى خلق الأفعال، والعلم الطبيعى جزء من العلم الشامل ومقدمة له كما ظهر فى وحدة الطبيعيات والإلهيات. والعدل الإجتماعى موجود فى مفاهيم أخرى فى الفقه مثل الزكاة ومقاصد الشريعة والضروريات. ليس المطلوب هو ترك الألفاظ القديمة إلى معان غريبة حديثة بل تجديد معانى الألفاظ القديمة بحيث تفيد المعانى الحديثة التى تعبر عن مصالح الناس ومتطلبات العصر وليست بالضرورة تلك الوافدة من التراث الغربى. لمذا لا يتم تغيير معانى الألفاظ القديمة أو توسيعها وتغيير مضامينها من الداخل؟ وقد حدث نفس الشئ فى الفكر الغربى انتقالا من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. وفى كل تراث هناك تياران. الأول ينفى الطبائع لصالح إرادة الله المطلقة، ويغلب الإرادة على الحكمة. والثانى يثبت الطبائع لصالح قوانين الطبيعة مغلبا الحكمة على الإرادة. وكلاهما موجودان فى تراثنا القديم وفى التراث الغربى على حد سواء. غلب العصر الوسيط الإرادة على الحكمة، وغلبت العصور الحديثة الحكمة على الإرادة. ولما كنا مازلنا فى عصرنا الوسيط ظهرت أولوية الإرادة على الحكمة فى الموروث، وتعارضت مع أولوية الحكمة على الإرادة فى الوافد. ليّس المطلوب تغيير المسار من تراث الأنا إلى تراث الآخر بل نقل تراث الأنا من مرحلة العصر الوسيط إلى مرحلة العصر الحديث، من تراث الآباء والأجداد إلى تراث الأبناء والأحفاد. لا تعارض بين التنزيل والتأويل، بين النزول والصعود، بين استنباط الفكرة من النص واستقرائها من الواقع. ولماذا الوقوع فى عقلية" إما .. أو "التى تميز العقلية الأوروبية عندما قضت على الكل وضحت به فى سبيل الأجزاء، على التبادل وليس على الجمع؟[١]. مهمة الباحث إعادة بناء القديم وفهمه وتطويره قبل الحكم عليه واستبعاده إلى تراث آخر نظرا لاختلاف المستوى الحضارى بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر[٢].

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥ ـ ١٨٩.

(٢) "كانت مهة الفكر عندئذ هى تحليل النص، لا خلق الفكرة وابتكارها فيما يختص بالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة فى عصرنا هذا الحديث. فلم تكن حرية الفكر ذات موضوع .. إنى لأقولها صريحة واضحة : إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد دونه=

والثانى فى ضرورة التحول وهى معرفة هل المبادئ حقائق أم فروض؟[1].
ينقد المعلم المعنى الخلقى للمبادئ من أجل تحويلها إلى فروض يمكن التحقق من صحتها فى الواقع فتصبح قوانين علمية كما هو الحال فى مناهج العلوم الطبيعية فاصلا الأخلاق عن العلم، وهو أحد أسباب أزمة العلوم الأوربية. إن المبادئ الأخلاقية يمكن أيضا التحقق من صدقها فى الواقع كما هو الحال فى الناسخ والمنسوخ فى التراث. والحقائق العلمية ليست مستقلة عن إدراك الإنسان للطبيعة ورؤيته للعالم، وتتغير بتغيرها كما حدث فى مسار التصور العلمى للغرب من أرسطو إلى نيوتن إلى أينشتين. ليست المبادئ ذاتية شخصية. فالواجب مبدأ موضوعى عند كانط. والقيم لها وجود أنطولوجى عند شيلر وهارتمان. ولا يعنى التحقق فى الواقع المنفعة وحدها بل إمكانية التغير نحو الأفضل والأكمل. والمبادئ فى العلم أقرب إلى التصورات للكون مثل نظرية المثل عند أفلاطون أو الصورة أو المادة عند أرسطو. والقول بخلق القرآن أو قدمه ليست مبادئ بل تصورات لعلاقة الذات بصفاتها مثل الكلام. والحكم على الأدب العربى بأن مبدأه اللفظ باستثناء الجاحظ تعميم الجزء على الكل واختزال للأدب فى أحد أبعاده وهو اللغة كما هو الحال فى الوضعية المنطقية[2].

١. ومن هنا أتت ضرورة الثورة فى اللغة. فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد[3]. والدليل على ذلك ما حدث فى الثورة الفرنسية عندما بدأت بالتفكير فى اللغة، لغة الفنون الجميلة والأدب وعلوم الأخلاق والسياسة والعلوم الطبيعية. اللغة فكر، والفكر مجموعة من الإحساسات. ثم يؤصل المعلم ذلك عند ابن جنى فى تفرقته بين القول والكلام، ويحكم على اللغة العربية بأنها نغم وصوت وجرس ألفاظ، وأن قيمتها فى القدرة على التصوير، وينسى أنها نفس اللغة التى كتب بها العلم العربى القديم فى الرياضيات والطبيعيات، وأن كل لغة بها قدر من الموسيقى مثل الإيطالية والفرنسية والاسبانية، وبها قدرة على التصوير كما هو الحال فى اللغة الإنجليزية عند شكسبير. ويود المعلم الانتقال من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء مغفلا المعنى المتوسط بين اللفظ والأداء والتطور التاريخى

=الأبواب لنعيش تراثنا.. نحن فى ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية فى أن نوحد بين الفكرين"، المصدر السابق ص ١٨٨ - ١٨٩.

(١) المصدر السابق ص ١٩٠ - ٢٠٤.

(٢)"ولكن القاعدة العامة هى أن الأديب يكتب ليتمرز القارئ بجرس اللفظ وحسن ترتيبه وتنسيقه لا ليعلم منه القارئ عن حقائق الدنيا مالم يعلم. كان هذا هو المبدأ فى الأدب نظما ونثرا .فهل يجوز أنه يظل هو مبدأ الأدب فى عصرنا الذى تحتم علينا زحمته ألا نضيع من وقتنا دقيقة واحدة دون أن نكتب للناس لنزيدهم علما بما ليس يعلمونه؟"، المصدر السابق ص٢٠٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ - ٢٢٣.

لمعانى الألفاظ، والانتقال من ثقافة الكلمة إلى ثقافة التشكيل مع أن القدماء قدموا ثقافة التشكيل من خلال ثقافة الكلمة[1]. كما يود المعلم الانتقال من اللفظ إلى معناه لأن حياة العربى فى الفن وليست فى عالم الأشياء، والانتقال من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال. والحقيقة أن هذا ظلم للتراث. فتحليل المعانى فى التراث ما أكثره عند الأصوليين[2]. كما أن التوحيد بين الذات والموضوع ليس خلطا. فلا ذات بلا موضوع ولا موضوع بلا ذات كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة. وفى الشرق، فى البدء كانت الكلمة. ولا يمكن إغفال خصوصيات الثقافات. والثقافة العلمية ليست بالضرورة ضد ثقافة الكلمة .فقد خرج العلم القديم من اللغة القديمة. المهم العالِم، كيف يتوجه نحو العالَم كما يتوجه نحو الذات؟ وهما توجهان يوجدان فى كل حضارة وليس فقط فى الحضارة الغربية. وقد نقد التوحيدى من قبل ثقافة اللفظ فى جيله[3]. وليس التحول من الكلمة إلى الطبيعة، ومن اللغة إلى العالم قاصرا على الغرب، بل إنه وقع فى الغرب على التبادل وليس الجمع[4].

وبعد الثورة فى اللغة يقترح المعلم فلسفة عربية جديدة تقوم على ثنائية السماء والأرض مثل ثنائية المعنى واللفظ، فالمعنى مثل السماء واللفظ مثل الأرض دون موقف واضح هل هو معها أم ضدها[5]. فطبقا للوضعية المنطقية تنشأ المجردات من المحسوسات أولا، من الحس المباشر ثم الانتهاء إلى قوانين عامة تربط المفردات ثم الوصول إلى مبادئ عامة تنتظم كل هذه القوانين. الفلسفة إذن تجريد من الجزئيات وليس لها وجود مستقل عنها. الفكر تجريد الواقع، والكليات إستقراء من الجزئيات. ولا توجد فلسفة من تصورات للعالم تنشأ من الدين أو الموروث أو المجتمع. المجردات يتفق عليها الناس أما المذاهب فلا اتفاق عليها، فى حين أنه قد تواتر عن الفلاسفة بعض الحقائق العامة مثل التنزيه والخلق والخلود وجعلها كانط مثلا للعقل. وكما لا تتغير المجردات كذلك لا تتغير هذه الحقائق. ويجعل المعلم جوهر الروح العربية متفقا مع الفلسفة بهذا المعنى الوضعى، الانتقال من الجزئى إلى الكلى، من المحسوس إلى المعقول[6]. ويهاجم التصوف الذى يوحد

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢ ـ ٢٥٥.

(٣) "إن العربى لا يحيا فى الأشياء بل يحيا معها"، المصدر السابق ٢٤٧.

(٤) "إن هذه الخطوة التى نخطوها من اللفظ الجميل إلى اللفظ إلى بنية الواقع .. ضرورة الخروج من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء"، المصدر السابق ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٧ ـ ٣٠٢٠.

(٦) "وفى هذه الانطلاقة الذهنية من الجزئى الذى أمامنا إلى المطلق الذى ندركه بأذهاننا وان لم ندركه بحواسنا، فى هذه الانطلاقة من المحسوس إلى المعقول، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، من=

بين العالمين مع أن أشكال الوحدة عند الصوفية بعض مظاهر التوحيد كرد فعل على ثنائيات الخالق والمخلوق، الله والعالم، الأبدى والزمانى عند الصوفية[1]. وينتقل إلى الفكر الغربى، ويذكر معارضة هيدجر لثنائية أفلاطون. ويثنى على الإسلام الذى رد الاعتبار للخلق دون أن يجعله مجرد ظاهر للمثال بحيث يصعب معرفة هل يدافع الأستاذ عن الثنائية، ثنائية السماء والأرض التى ينقدها كثير من المفكرين العرب المعاصرين أو ينقدها لأنها تتجلى أيضا فى الثنائية السياسية، ثنائية الحاكم والمحكوم؟ ويذكر التقابل بين التجريبيين والعقلانيين فى الغرب بحيث يصعب معرفة هل هذه الثنائية المعبرة عن الروح العربية مستقاة من التراث أم من الغرب، ثنائية الوضعية المنطقية بين التحليل والتركيب، الاستنباط والاستقراء، الكلى والجزئ، العقل والحس؟

ويزداد الأمر صعوبة عندما يذكر المعلم ثنائية الطبيعة والفن. ويرد فيها السلبيات التى لابد من اقتلاعها. وهى ثلاثة: الأولى النظرة العربية إلى علاقة الأرض بالسماء، المخلوق بالخالق، الواقع والمثال، الدنيا والآخرة، العقل والنقل، وهى علاقة المأمور بالآمر، والمحكوم بالحاكم، والسيد بالعبد مع أنها نتيجة طبيعية للثنائية التى تعبر عن جوهر الروح العربية. والثنائية أن قوانين الطبيعة مرهونة بالأمر وخاضعة له. والثالثة طاعة الحكام. فالمعلم يقبل الثانية ولا يقبل العلاقة الرأسية بين طرفيها، وهى العلاقة التى جعلت سؤال "من" له الأولوية على سؤال "كيف"، مما أعطى الأولوية للإرادة على الفكر، ولأخلاق الواجب على أخلاق السعادة، وأوقع فى ازدواجيته القول والفعل وما ينتج عنها من نفاق، والشكل على المضمون فى الفن. وهو تعميم تيار واحد على كل التراث. فالمعتزلة وابن رشد كل منهما يعطى الأولوية للعقل على الإرادة، ويثبت قوانين الطبيعة. وينتهى المعلم إلى المطالبة بالجمع بين العلم والحرية، بين الطبيعة والفن. فالعلم قيد بالمنهج والإدراك والطبيعة والتحقق. والحرية إنطلاق الفرد للخلق والإبداع. وهى ثنائية جديدة تتفق

=الطبيعة إلى ما وراءها يكمن جوهر الروح العربية فيما أرى. وهذا يؤيد ما أزعمه هنا من أن الروح العربية الأصيلة وإن غاصت فى تفصيلات العالم الأرضى بمواقفه وحادثاته فهى مشرئبة دائما إلى الثابت الدائم الذى لا يتغير مع الأيام ولا يزول"، المصدر السابق ص٢٧٨ - ٢٨٠.

(١) "نعم، لقد كان لنا فى تاريخنا الفكرى متصوفة أقلقهم هذا الفصل الحاد بين الله والانسان، فطفقوا يلتمسون وصلا بينهما على مذاهب مختلفة. ففريق يحل الله فى الكون وفى الذات الإنسانية بحيث يجوز للإنسان عندئذ أن يقول "أنا الحق"، وفريق يصعد بالذات الإنسانية لتشهد الحق أو لتتحد به. فهذه كلها محاولات أراد بها أصحابها إلغاء المسافة الفارقة بين المتناهى واللا متناهى لتصبح الحقيقة واحدة. لكن أمثال هذه الوقفات الصوفية على رفعة قدرها وسمو شأنها لا تعبر فيما أعتقد عن النظرة العربية فى عمومها وصميمها"، المصدر السابق ٢٨٠ - ٢٨١.

مع القديمة، العلم والإيمان. العلم من الآخر، والدين والإيمان والفن من عندنا. الموضوع من الآخر، والذات من الأنا[1] .

٦- ثنائية التصور والمصدر أم وحدانية النظرة والموقف؟

يتمثل عنصر التواصل مع القديم فى قيم العقل والعلم والإنسان. ولا يعنى ذلك الوقوع فى محاكاة القدماء وتقليدهم. فالمحاكاة لا تعنى التقليد بل القيام بالمثل. فإذا استعمل القدماء العقل كأداة للفهم إستعمله المحدثون أيضا محاكاة لهم واستمرارا فى القيمة وليس تقليدا. المادة هى التى تتغير، من المادة القديمة المرتبطة بظروف عصرها إلى المادة الجديدة المرتبطة بظروف هذا العصر. مهمتنا إعادة إنتاج التراث فى عصر مخالف مع بقاء الروح والشكل والعقل. فالإسلام دين العقل. وهو آخر مرحلة فى تطور الوحى واكتماله باكتمال العقل. والعقل هو قياس الغائب على الشاهد، واستنباط المجهول من المعلوم إعتمادا على تعريف الجاحظ. لذلك إتفق العرب مع أرسطو أكثر من اتفاق الهند معه. قامت الحضارة الإسلامية على العقل. وظهر ذلك فى التحليل فى علم الأصول وفى علوم اللغة وفى طلب الدليل والبرهان. يعنى إحياء التراث إذن أخذ صورته، وهو العقل، لا مادته أى ظروف العصر الماضى. فالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة إعمال للعقل[2]. العقل يجب الإجماع وبديل عنه. العقل هو الواسطة بين القدماء والمحدثين، بين القديم والجديد، قيمة باقية من التراث القديم إلى تراث المعاصرين. به أسسنا العلوم القديمة، وبواسطته صعد المحدثون إلى القمر[3]. ولكن هذا العقل يكفى للعلم وحده. أما الوجدان، فهو ميدان الشعر. وهنا يقع المعلم فى ثنائية العلم والفن، العقل والوجدان،

---

(١) "فالعلم بالطبيعة الخارجية قيد. وانطلاق الطبيعة الداخلية على سجيتها حرية. والجمع بين ذلك القيد وهذه الحرية هو ما نريده للمواطن العصرى. وبالتقييد بحقائق العلم يتشابه الناس على اختلاف قوميتهم وتباين أجناسهم. وبالحرية فى انطلاق الذات وراء طبيعتها يختلف الناس فرداً عن فرد أولا، وأمة عن أمة ثانياً. حين أثبت حقائق الطبيعة الخارجية فذلك علم. والعلم واحد للجميع. وأما حين أتعقب حقائق الطبيعة الداخلية فذلك فن، والفن متنوع بتنوع الأفراد والأمم. العلم موضوعى والفن ذاتى. والخلط كل الخلط أن أفسد العلم بأهواء الذات أو أن أزيف الفن بموضوع يملى عليه من خارج. وبالعلم المقيد والفن الحر يتكون الانسان المعاصر! ففى اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين توافر لهم التزام بالحقائق العلمية الموضوعية التزاما يديرون عليه خطط البناء الحضارى الجديد وتحرر من كل التزام فى التعبير عن ذوات أنفسهم تحررا يسقط ذواتهم على عالم الأشياء ليفاضلوا فى حياتهم بين شئ وشئ، فى ذلك اليوم الذى تخرج لنا فيه البيوت والمعاهد مواطنين يدركون أين يكون الفاصل بين القيد والحرية، بين الصمود والحلم، بين الواقع والخيال، بين الموضوع والذات، وبين "هو" و"أنت" و"أنا"، فى مثل ذلك اليوم يمكن أن يقال إنه قد تم للمواطن العربى ميلاد جديد"، المصدر السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣ - ٣٢٩.

(٣) "كان للعقل أعظم القيمة عند أسلافنا. فذلك ما ينبغى أن يكون له بين المعاصرين لنقول إن الأمة العربية واحدة، تاريخها الفكرى موصول بين الأولين والآخرين"، المصدر السابق ص٣٢٩.

وهما أخص ما يميز الشخصية العربية. فقد يكون الإدراك حسيا أو عقليا وقد يكون وجدانيا حدسيا كما هو الحال عند الأطفال والنساء والفنانين. لذلك ضم العرب أرسطو لأفلوطين لأنهم لم يتخيلوا عقلا دون وجدان. وثنائية السماء والأرض يمليها الوجدان وإن أباها العقل. والشعر العربى وسيلة لا غاية، به حكمة وبه صنعة. والشعر، وهو ما يعبر عن شخصية العربى، موقف وجدانى من العالم مثل الوجودية فى الفكر الغربى. وكل الفلسفات الغربية العقلية العلمية بعيدة عن الذوق العربى إلا الوجودية والبرجسونية. حينئذ يكون السؤال : كيف أبدع العرب إذن الفلسفة والأصول والعلوم الرياضية والطبيعية؟

والقيمة الثانية الباقية من التراث هى قيمة العلم بالرغم من أن العلم عند القدماء هو العلم الدينى وعند المحدثين العلم الطبيعى والإنسانى[1]. والحقيقة أن هذا اختزال للتراثين. فالعلم الدينى القديم كان شاملا لعلوم الطبيعة والإنسان. وعلوم الطبيعة والإنسان فى الغرب شاملة للعمل الدينى. العلم عند القدماء علم الوعى من أجل ضبط العلاقة بين الإنسان من ناحية والطبيعة والإنسان من ناحية أخرى. والطبيعة هى الكون، العالم وليست فقط الطبيعيات المادية المنفصلة عن القيمة كما هو الحال فى الغرب. ولماذا تكون العلوم الطبيعية والإنسانية فى الغرب هى وحدها مقياس العلم؟ إن مقدمة "العقد الفريد" لابن عبد ربه هى نظرية العلم عند الأصوليين. فالعلم حمل واستعمال، نظر وعمل، غاية ووسيلة. العلم منهج إقتراب من الطبيعة، مرتبط بالحياة، ويبدأ بالشك. لا يعنى إحياء التراث إذن مجرد طبعه بل عيش جوهره، العلم والعقل.

والقيمة الثالثة هى الإنسان. وهناك نماذج منه فى تراثنا[2]. فالإنسان هو الإنسان العاقل الذى يسيطر فيه العقل على الأهواء. أحكام العقل واحدة فى حين تتعدد أحكام الهوى[3]. لذلك قسم القدماء قوى النفس ثلاثة أقسام : الشهوة وفضيلتها العفة، والغضب وفضيلته الشجاعة، والعقل وفضيلته الحكمة. والعدالة حسن التوازن والتناغم والتناسق بين هذه القوى الثلاث. ولما لاحظ المعلم تشابها بين التحليل وبين قدماء اليونان إنتهى إلى أنه نصف ابتكار تفوح منه رائحة الأقدمين ،وأن ابن مسكويه يسير على نسق اليونان[4]. ومع ذلك يمتاز عليهم بتأكيده على وحدة النظر

(١) المصدر السابق ص ٣٣٠ ـ ٣٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٣٤١ ـ ٣٤٠.

(٣) "والعلة فى وحدانية الحكم العقلى وفى تعدد أحكام الهوى هى أن حكم العقل نقيضه مستحيل على الذهن أن يتصور حدوثه. وأما حكم الهوى فيمكن أن نتصور حدوث نقيضه"، المصدر السابق ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٤) "نعم إن هذه التحليلات التى أعنيها تفوح برائحة اليونان الأقدمين .. كأنما تلك فى مواضع كثيرة ـ تلخيص لهذه لكن المقبول نصف الابتكار .. ويجرى ابن مسكويه ـ وغيره من مفكرى العرب أجمعين ـ على نسق اليونان"، المصدر السابق ص ٣٤٢ ، ٣٤٣.

والعمل. وقد ظهر ذلك أيضاً عند الرازى فى الجمع بين طب النفوس وطب الأجسام، بين الطب الروحانى والطب الجسمانى. وتجسد ذلك كله فى الإنسان الكامل عند ابن مسكويه والغزالى والرازى والجاحظ مما يبين تعلق الشخصية العربية بالمثال. ولكن الإنسان العربى حتى الآن لم يعرف كيف يواجه الطبيعة فى حين استطاع الفكر الأوربى جعل العقل والطبيعة صنوين، تعقيل الطبيعة وتطبيع العقل. وهى مشكلة الذاتية والموضوعية منذ لوك وديكارت وكانط وهيجل حتى الظاهريات. والحقيقة أنها مشكلة أيضاً فى التراث القديم، عالم الأذهان وعالم الأعيان.[١] ويرى المعلم أننا أنجزنا فى الأخلاق أى فى الإنسان العاقل. أما الغرب فهو صاحب الإنجاز الضخم في الطبيعة. لدينا الارادة والقيم. ولدى الغرب العلم النظرى بالطبيعة[٢]. وهنا أيضا اختزال مزدوج لنا وللغرب على حد سواء. فقد نشأت العلوم الطبيعية فى تراثنا من ثنايا التصور القيمى للعالم. والتوحيد يضم فى نفس الوقت الإلهيات والطبيعيات بداية بالطبيعيات. ويجمع بين العلم النظرى والعلم العملى. وإذا كان القدماء قد أعطوا الأولوية للعمل على النظر فقد فعل ذلك تلاميذ كانط خاصة فشته وكل الفلسفات المعاصرة فى القرن العشرين. وإذا كان جوهر الشخصية العربية الفعل وديناميته فإن العلم النظرى الرياضى والطبيعى قد ظهر أيضا من ثنايا هذه الشخصية. وقد كان الفقهاء هم الأصوليون والعلماء فى نفس الوقت، يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا. وإذا كان غاب فى فكرنا المعاصر التفكير النظرى فى الطبيعة فلأننا لم نقطع بعد مع الماضى كما فعل الوعى الأوربى فى عصر النهضة. ولما أصبح الواقع عارياً من أية نظرية إجتهد العقل فى إيجاد غطاء نظرى بديل عن أرسطو والكنيسة. أما فى وعينا فالغطاء النظرى القديم مازال متصلاً. ولم تحدث القطيعة بعد. ومن ثم لم ينشأ فكر نظرى طبيعى خالص فى وعينا الثقافى.

وهناك فلسفات معاصرة فى الغرب، الفلسفة العلمية فى العالم الأنجلو سكسونى فى شمال غرب أوربا وأمريكا، وفلسفة الوجود فى غرب أوربا وفرنسا

---

(١) "الفعل وديناميته لا العلم المجرد فى ثباته وسكونه هو حجر الزاوية من البناء الإنسانى من وجهة النظر العربية "،المصدر السابق ص ٣٨٢ "فالمواجهة عندهم مواجهة للطبيعة تنتهى بعلم، والمواجهة عندنا مواجهة للمجتمع الإنسانى تنتهى بالقيم. فيدرك كل من الفريقين بأى طابع يتميز، وما الذى ينقص ليكتمل الإنسان إنسانا"، المصدر السابق ص ٣٨٦.

(٢) "الطبيعة فى الثقافة العربية مسرح للحركة والنشاط والفاعلية أكثر منها موضوعا للنظر المجرد وحتى المعرفة العقلية النظرية إنما ينظر إليها على ضوء الثقافة العربية على أنها فاعلية أريدت، فالإرادة لها الأولوية المنطقية، عنها تتفرع سائر الجوانب. ويكفى أن نقول إن القرآن الكريم هو كتابنا الذى نهتدى به لنقول بالتالى إنه مصدر التشريع أى مصدر القوانين والأوامر والنواهى. وهى كلها من قبيل الفعل لا من قبيل الفكر المجرد. ولقد وردت فى هذا الكتاب الكريم مجموعة من القيم - الأسماء الحسنى قد ينظر إليها على أنها دالات على القيم المنظمة للسلوك. سلوك الإنسان مع أهمية الإنسان وسلوكه مع سائر الكائنات.. وكل هذا هو بالنسبة للسالك طبيعة تحيط به ويراد له أن يتصرف إزاءها على خير الوجوه"، المصدر السابق ص ٣٧٩.

وألمانيا خاصة، وفلسفة المجتمع فى شرق أوربا وروسيا. ولكن الذى ساد فى الغرب العلم والفلسفة العلمية. أما الإنسان فقد ضاع فيه[1]. وهو أول نقد يوجهه المعلم للغرب! فلاسفة الإنسان فيه أدباء أكثر منهم فلاسفة مادامت الفلسفة هى الفلسفة العلمية. لذلك من الأفضل ألا يخضع الإنسان للعلم ويصبح ظاهرة تخضع للتقنين العلمى. ومن الأفضل أيضاً إقامة الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة من أجل الحفاظ على الإنسان حراً مختاراً مسئولا. هنا يبدو المعلم ناقدا للغرب وأبعد عن الفلسفة العلمية، وأقرب إلى الفلسفة الإنسانية. أما بالنسبة لنا فالأمر يختلف نظراً لأن العلم يأتينا من الغرب والنظرة الإنسانية تأتينا من التراث. وبالتالى يكون التحدى لنا هو الجمع بين العلم والإنسان، بين تراث الآخر وتراث الأنا[2].

كان للقدماء فلسفة. أما نحن فننقل عن الغرب. ولكن فلسفة القدماء مازالت حية فى الشعور، حاضرة فى الثقافة الشعبية، ممتدة عبر التاريخ. وإذا كان للهند المعاصرة فلسفتها عند راداكرشنان فإن المعاصرة توجد فى الإصلاح بروافده الثلاثة: الإصلاح الدينى عند الأفغانى، والفكر الليبرالى عند الطهطاوى الممتد عبر أربعة أجيال ، والفكر العلمانى عند شبلى شميل. وتظل الحالة الراهنة للثقافة المعاصرة هى إجتماع الموروث مع الوافد ثم محاولة الجمع بين الاثنين عند محمد عبده والعقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم. لقد أخذ البعض كل الموروث وكل الوافد مثل العقاد. وأخذ البعض الآخر بعض الموروث وكل الوافد مثل طه حسين. وأخذ فريق ثالث كل الموروث وبعض الوافد مثل محمد عبده. وأخذ فريق رابع بعض الموروث وبعض الوافد مثل أحمد أمين وتوفيق الحكيم. ومع ذلك، وبتوالى الأجيال يشتد التقابل بين الموروث والوافد، وتقل محاولات الجمع بين الاثنين. فتصبح الثقافة العربية أقرب إلى النقل المزدوج مرة من القدماء ومرة من المحدثين[3].

---

(١)" لقد فشل الغرب نفسه ـ وهو صانع العلم الحديث ـ فى أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين. فكان له العلم ولكنه فقد الإنسان"، المصدر السابق ص ٢٧١.

(٢)" إذا كان موضع الإشكال الفلسفى عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل فقد أصبح موضوع الأشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والانسان"، المصدر السابق ص ٢٧١.

(٣)" ومع ذلك ترانا أحد رجلين: فإما ناقل لفكر غربى وإما ناشر لفكر عربى قديم. فلا النقل فى الحالة الأولى ولا النشر فى الحالة الثانية يصنع مفكراً عربيا معاصرا لأننا فى الحالة الأولى سنفقد عنصر العربى وفى الحالة الثانية سنفقد عنصر المعاصرة. والمطلوب هو أن نستوحى لتخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين"، المصدر السابق ص ٢٥٤.

لقد ظهر "تجديد الفكر العربى" فى نهاية عقد الستينيات الذى ملأت فيه مصر الدنيا فكراً وقومية واستقلالاً. ولا يكاد يظهر هذا العقد فيه باستثناء إشارتين عابرتين. الأولى إلى القومية العربية والثانية إلى إسرائيل مما يبين غياب الخلفية السياسية والإجتماعية التى يتم فيها تخلق الفكر العربى المعاصر وكأن الأمر مجرد مزاج فردى إرادى بين التيارين الرئيسيين المكونين له : الموروث والوافد[1] . فى حين أن الموروث والوافد قد خرجا من ظروف سياسية واجتماعية. ويتفاعلان فى الحاضر فى ظروف سياسية واجتماعية مختلفة. الحاضر هو الأتون الذى يتم فيه التفاعل بين الماضى الذى منه يأتى تراث القدماء، والمستقبل الذى منه يأتى تراث المعاصرين[2].

---

(١) "إنه ليكفى الكاتب العربى أن تكون أحداث العصر قد ألقت فىوجهه شيئا إسمه إسرائيل لتكون وجهة نظره إلى مشكلات العصر وحوادثه مختلفة أشد اختلاف مع زملائه الكتاب من الجماعات التى اقترفت فى حقه هذا الجرم من ينظر معهم إلى مسائل العصر وحلوها"، المصدر السابق ص ٣٦٤ "ومن مشكلاتنا التى نصبح معها ونمسى والتى تشغل قلوبنا وعقولنا مع القيام والقعود وخلال العمل وإبان الفراغ مشكلة الوحدة العربية والقومية العربية وما يتهددهما من عوامل التسلط والعنصرية متمثلة فى الغزو الصهيونى. لقد تعرض العرب من قبل لغارات المغول وغزوات التتار لكن الغزو الصهيونى أفدح خطرا لأنه غزو جاء ليقيم وليكتسح وليتسع وليضرب بجذوره فى الأرض ولأنه غزو تناصره دول لا يبدو فى الأفق ما يوحى أقل إيحاء بأنها سوف تهن وتضعف فى وقت قريب. وإنه لخطر مزدوج لأنه دهمنا ونحن على غير اعتصام بحبل القومية العربية والنظرة السياسية الواحدة والرأى الواحد فيما يختص بالهدف والمصير. فتراانا نعترك بعضنا مع بعض فى ساحات الكلام ثم نعترك مع العدو المهاجم فى ساحات القتال بالسلاح. وإلى هذه الساعة التى نكتب فيها هذه السطور لا معركة الكلام إنتهت بأصحابها إلى اقناع واقتناع، ولا معركة السلاح انتهت بنا مع العدو إلى موقف نطمئن له ونستريح"، المصدر السابق ص ٨٢.

(٢) يكشف تحليل المضمون للوافد فى "تجديد الفكر العربى"، إلى أولوية أرسطو ثم ديكارت ثم المدرسة الحسية كوندياك ولوك على النحو الآتى حسب ترداد أسماء الفلاسفة : ١- أرسطو (٢٥) ٢- كوندياك (٨) ٣- ديكارت (٧) ٤- لوك وسقراط وهوسرل وجوزيف دى جراندو (٦) ٥- أفلاطون وفولنى وكابانى (٥) ٦- دس تراسى وميكيافيللى وكانط وبيكون (٣) ٧ - جاليليو وديوى وبيير بريفو (٢) ٨ - هوبزوكوبرنيق وكبلر ومين دى بيران وماركس وهيوم وراسين وأفلوطين وبنتام ومل ونيوتن وهيجل وهوايتهد ورسل وبرجسون مرة واحدة.

ويكشف تحليل المضمون للموروث على أولوية الغزالى ثم المعرى ثم الرازى على النحو الآتى : ١- الغزالى (٤٠) ٢- أبو العلاء المعرى (٧) ٣- الرازى (١٥) ٤ - البغدادى (١٣) ٥ - ابن= =حنبل (١٢)٦ - الجاحظ (١١) ٧ - الأشعرى والتوحيدى (٨) ٨ - ابن مسكويه (٦) ٩- الحلاج وأبو مسلم الخراسانى (٥) ١٠- واصل (٤) ١١- ابن عبد ربه وجهم وبابك والبصرى وابن تيمية وابن المقفع (٣) ١٢- بشار والفارابى وابن سينا والشهرستانى والخليل وسيبويه وأبو العلاء وطه حسين والنظام وابن جنى (٢) ١٣ - ابن مقاتل والزيادى وابن الراوندى والنوبختى ومالك والشافعى وأبو حنيفة وأبو نواس وعائشة عبد الرحمن وأحمد شوقى والعقاد ومحمد عبده وأحمد أمين وتوفيق الحكيم ومحمد

يكفى فخرا للمعلم أنه بدأ مبكراً تجديد الفكر العربى
المحاولة على نحو أكثر صرامة وإحكاماً. وقد يتلوه جيل ثالث أكثر نس.
حتى ننتقل من الخطابة السياسية فى عصر الإصلاح منذ فجر النهضة العربيـة إلى المقال الأدبى عند المعلم ثم من المقال الأدبى إلى الخطاب العلمى عند الجيل الذى يليه، ثم من الخطاب العلمى إلى التحليل العلمى لجيل ثالث قادم [1].

إقبال وامرؤ القيس وعنتره وعلقمة مرة واحدة. وذكرت من القرآن ثلاث آيات ومن الحديث أربعة أحاديث.

(١) هو جيل د. نصر حامد أبو زيد ، د. سيد القمنى ، د. على مبروك.

(٩)

عربيـــان بيـــن ثقافتين

قـــراءة وحـــوار

زكى نجيب محمود (١٩٠٥-١٩٩٣)(*)

أولاً : مقدمـــة، الجبهـــات الثلاث

إن أكبر تحية لجيل الرواد هو الحوار معه، وتطوير أفكاره، ونقلها من عصر إلى عصر، ومن موقف إلى موقف، كما فعل أرسطو مع أفلاطون، والديكارتيون مع ديكارت، والفلاسفة بعد كانط مع كانط، والهيجليون الشبان مع هيجل، وفلاسفة الوجود مع هوسرل. فحياة الفلسفة أقرب إلى الاختلاف منها إلى الاتفاق[١]. فى الاختلاف يكون الاتفاق من أجل بيان وجهات النظر المختلفة حتى يكتمل الموضوع من رؤى متعددة. فمن ذا الذى يستطيع أن يرى كل جوانب الموضوع من شعور محايد، ينظر من علٍ وفى كل الاتجاهات، ومن كل الزوايا؟

وقد كان المفكر الرائد يقبل الحوار، ويستقبل المتحاورين، ويقضى معهم الساعات، أصدقاء وزملاء وطلاباً. يقدر الخلاف فى الرأى، ويحترم الرأى الآخر، ويكره المنافقين المداحين "قتل الخراصون" أى المداحون. كما كان يكره المزايدين عليه فى العقل والعلم والحرية والعدالة الاجتماعية، ويلقى بكتابات أولئك وهؤلاء فى سلة المهملات. الحوار نداء على الفكر واستجابة لدعوته، وهو ما كان يريده المفكر الرائد. جعل مجلة "الفكر المعاصر" منبره، والتى ساهمت فى الحياة الثقافية فى مصر فى الستينيات قبل أن تتوقف فى السبعينيات مع توقف كل شئ فى مصر، ثقافة وسياسة وتنمية واستقلال، وعزة وكرامة وطنية.

أما المديح والتعظيم والتفخيم والتقديس والتأليه فإنه لا يجوز إلا لله وحده. بل إن الله يقبل الاعتراض كما قبل إعتراض إبليس على تفضيل آدم عليه، وهو من نار وآدم من طين. وكما يعترض إقبال فى "جواب شكوى" على الخلق ويطلب الله منه أن يغيره إلى ما هو أفضل. ولا يتجاوز المديح الإنشائيات والخطابة مثل الهرم الرابع، والنجم الساطع، وعميد الفلسفة العربية، الذى لم يظهر مثله من قبل ولا من

(*) زكى نجيب محمود، الكتاب التذكارى، المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة ١٩٩٨ .

(١) حسن حنفى : متى تموت الفلسفة ومتى تحيا ؟ عالم الفكر، الكويت ديسمبر ١٩٨٤. وأعيد نشرها فى "دراسات فلسفية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٢٥٩ - ٣١٧.

بعد، أعظم من ظهر على وجه الأرض، والذى لم تنجب مصر مثله. وهى تضر أكثر مما تنفع، تميته أكثر مما تحييه. هو خطاب نمطى، يقال فى كل مفكر قديم أو حديث. خطاب مناسبات، الهدف منه الاعلان عن الذات، والتمسح بالكبار، وطلب المنفعة من الدنيا من شهرة زائفة أو مكسب زائل، وتقرب إلى أسر الرواد مع ذم الناقدين. فالوفاء غير الجحود. والاخلاص غير نكران الجميل. والخطاب المكتوب أو الشفاهى كله زيف ونفاق.

ليست المراجعة تكراراً وعرضا لما قيل. فذاك جهد ضائع. ومضغ للقمة ووضعها فى فم الغير. والنص الأصلي فى هذه الحالة أفضل فى القراءة، وأسرع فى الفهم، دون توسط بين الكاتب والقارئ بشارح أو بعارض، يخرج النص عن مقصده أو يسئ فهمه أولا يقول جديدا. أما القراءة بهدف التطوير، إتفاقا أو اختلافا فإنها تضيف جديدا. تبعث النص الأول، ولا تتحول إلى نسخة باهتة أو مكررة منه، تموت مع النص بفعل الزمن. ثم يظهر نص جديد. هذه المراجعة إعادة كتابة للنص الأصلى من "عربى بين ثقافتين" إلى "عربيان بين ثقافتين". فالعربى الثانى يعيد كتابة نص العربى الأول مع إختلاف فى الرؤية، وربما اتفاق فى الهدف. فهى مسئولية واحدة تجاه الواقع والتاريخ. فى الواقع تتوحد الأهداف وإن تعددت السبل بتعدد المرايا التى تعكس نفس الموقف من زوايا متعددة. لو كتب العربى الثانى النص، فماذا يقول لجيل آخر وفى موقف آخر؟

والمراجعة أساسا لكتاب واحد، وإن كانت باقى المؤلفات فى الذهن كخلفية عامة فلسفية عن إستمرار الموقف المعلن أكثر من مرة عبر المجموعات السبع والعشرين كلها منذ "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ حتى "حصاد السنين" سنة ١٩٩١ على مدى عشرين عاما(1). وكل مراجعة تعتمد على النص المراجع، وتستشهد به، دون الإكثار منه. يكفى النص الدال للإثبات أو النفى، الموافقة أو المخالفة. وهو النص المركز الذى يحتاج إلى قراءة أى إلى حوار، وليس النص الذى يحتوى على مجرد مادة للعرض، تخفيفا من الهوامش والاحالات.

ويمثل "عربى بين ثقافتين" الموقف الحضارى لكل مفكر عربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. وهو موقف ذو جبهات ثلاث : الموقف من التراث القديم ، الموقف من التراث الغربى، الموقف من الواقع المعيش. الأول موقف من الماضى، والثانى موقف من المستقبل، والثالث موقف من الحاضر طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة ومسار التاريخ. ومن هنا يأتى جمال العنوان "عربى بين ثقافتين"

---

(١) تمت من قبل مراجعة "تجديد الفكر العربى" مجلة القاهرة نوفمبر ١٩٩٣.وهى الدراسة السابقة فى هذا الكتاب.

ووضوح إشكاله، إزدواجية الثقافة العربية المعاصرة من حيث المصدر والأختيار. ولا تتضح الجبهة الثالثة فى العنوان الواقع المعيش، فى أى عصر وفى أى موقف؟ ولكنها متضمنة، هذا القرن العشرون الذى تكاد تمتد فيه حياة المفكر (١٩٠٥ ـ ١٩٩٣)[1].

تزدوج فى الكتاب الإحالات الى التراثين معا، القديم والغربى، ولكنها إلى التراث القديم أكثر، فلاسفة وفقهاء وعلماء وأدباء وأنبياء ونحاة وفنانين، قدماء ومحدثين. فالاحالات الى التراث القديم تقريبا ضعف الاحالات إلى الغرب الحديث (٥٣ : ٢٩). وتأتى فى مقدمة الاحالات إلى التراث القديم آدم (١٢) ثم الغزالى (٧) ثم ابن عربى (٦) ثم مسكويه، وطه حسين (٥) ثم المعرى (٤) ثم الجاحظ، وابن رشد، والعقاد، والمتنبى، وابن سينا (٣) ثم الخليل، وسيبويه، والفارابى، وابن جنى، ومحمد عبده، وحافظ ابراهيم، وتوفيق الحكيم (٢) ثم زهير، وابن المقفع، وعنتره، وأبو زيد الهلالى، ومالك، والشافعى، وابن حنبل، وأبو حنيفة، والحجاج، وجابر بن حيان، وابن الهيثم، وإخوان الصفا، وعبد القاهر، والكندى، وابن خلدون وقارون، وحواء من القدماء، والأفغانى، والطهطاوى، وأحمد لطفى السيد، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، ومصطفى عبد الرازق، ومحمد صادق الرافعى، وأحمد شوقى، وأحمد أمين، ومحمد عبد الوهاب، ونجيب محفوظ، وصلاح طاهر، وعرابى، وعبد الناصر من المحدثين.

---

(١) بالرغم من صعوبة الفصل بين هذه الجبهات الثلاث إلا أنه يمكن تصنيف أهم هذه المجموعات الأخيرة اليها على النحو الآتى :

أ ـ الجبهة الأولى : ١- تجديد الفكر العربى ١٩٧١ ٢- المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى ١٩٧٢، ٣- قيم من التراث ١٩٨٤ ٤- رؤية اسلامية ١٩٨٦ ٥- فى تحديث الثقافة العربية ١٩٨٧.

ب ـ الجبهة الثانية : ١- شروق من الغرب ١٩٥١ ٢- خرافة الميتافيزيقا ١٩٥٣ (موقف من الميتافيزيقا ١٩٨٣) ٣- حياة الفكر فى العالم الجديد ١٩٥٦.

جـ ـ الجبهة الثالثة : ١- الثورة على الأبواب ١٩٥٥ (الكوميديا الأرضية) ١٩٨٣ ٢- ثقافتنا فى مواجهة العصر ١٩٧٦ ٣- مجتمع جديد أو الكارثة ١٩٧٨ ٤- فى حياتنا العقلية ١٩٧٩ . ٥- هموم المثقفين ١٩٨١ ٦- أفكار ومواقف ١٩٨٣ ٧- فى مفترق الطرق ٨- عن الحرية أتحدث ١٩٨٦.

وهناك مجموعات تنتمى إلى الجبهتين الأوليين مثل ١- من زاوية فلسفية ١٩٧٦ ٢- عربى بين ثقافتين ١٩٩٠ ٣- بذور وجذور ١٩٩٠.

وهناك ثلاث مجموعات فى النقد الأدبى هى : ١- جنة العبيط ١٩٥١ ٢- قشور ولباب ١٩٥٧ ٣ـ مع الشعراء ١٩٧٨. ٤- فى فلسفة النقد ١٩٧٩.

وهناك ثلاث مجموعات أخرى فى السيرة الذاتية هى : قصة نفس ١٩٦٥ ٢- قصة عقل ١٩٨٣ ٣ـ حصاد السنين ١٩٩١.

ومن التراث الغربى يذكر علماء وفلاسفة وأدباء ومؤرخين. ويأتى نيوتن فى المقدمة (٩) ثم آبيلار، ورسل (٥) ثم أفلاطون، وأرسطو (٤) ثم هيجل، وداروِن (٣) ثم الملكة فيكتوريا ووليم جيمس ،وجاليليو، وشوبنهور، ونيتشة، وماركس، وفرويد، وشيلى، وإليوت، وكانط (٢)، ثم بيكون، وكروتشة، وجويس، وباوند، وأينشتين، وأمرسون، ونابليون، وأرشميدس، وهكسلى، وبريستيد (١). ومن التراث الشرقى طاغور (٣). فالتراث القديم يمثله آدم والغزالى، الأنبياء والصوفية. والتراث الغربى يمثله نيوتن ورسل، العلماء وفلاسفة العلم، التحليليون والوضعيون المناطقة.

ومن التراث القديم يحال إلى عدة مؤلفات أكثر مما يحال إلى مؤلفات من التراث الغربى حوالى أربعة أصناف (١٥ : ٤). ويأتى "القرآن" فى المقدمة (٨) ثم "تهافت الفلاسفة" (٣) ثم "الخصائص" "وأهل الكهف" و"تهذيب الأخلاق" (٢) ثم "الأصول والغايات" و"الحيوان"، و"شهرزاد" و"السلطان الحائر" و"فجر الإسلام"(١) . ومن التراث الغربى يحال إلى "تاجر البندقية" و"يولسيس" و"هاملت"، و"فجر الضمير"(١). ويحيل المفكر الرائد إلى بعض مؤلفاته، "عربى بين ثقافتين" آخر المجموعات (٣) ثم تجديد الفكر العربى" (١) أول المجموعات.

والحقيقة أن "عربى بين ثقافتين" آخر مجموعة من المجموعات السبع والعشرين التى جمع فيها المفكر الرائد مقالاته فى جريدة "الأهرام" منذ ١٩٧١ حتى ١٩٩١ قبل "حصاد السنين" ١٩٩١ بعام واحد وهو الجزء الثالث من سيرته الذاتية. ومن هنا تكمن أهميته لأنه قد يعبر عن آخر صياغة لما وصل إليه على مدى عشرين عاما. ولولا تعيين الكاتب رئيسا لتحرير مجلة "الفكر المعاصر" ثم كاتبا ضمن كوكبة بجريدة "الاهرام" لما أعطى كل وقته لكتابة المقال ولاستمر فى تأليفه العلمى السابق. لقد كتب مؤلفات علمية رصينة قبل الثورة المصرية فى الأربعينيات وبعدها فى الخمسينيات والستينيات فى الحقبة الناصرية. ثم بدأ التحول إلى المقالات الصحفية فى أوائل السبعينيات منذ "تجديد الفكر العربى"،عام ١٩٧١ فى الحقبة الساداتية الأولى ١٩٧١ - ١٩٨١، والثانية ١٩٨١ ـ ١٩٩١. وكما لا يوجد فى الحقبة الأولى أية، مجموعة لمقالات صحفية باستثناء القليل فإنه لا يوجد فى الحقبة الثانية أى كتاب واحد.[1] وإذا كان فى الحقبة الأولى قد تخرج على يديه جيل جديد من الأساتذة الباحثين الشبان ينتسب إلى نفس التيار أو إلى تيار آخر ففى الحقبة

---

(١) فى الحقبة الأولى ظهرت مجموعات مقالات مثل ١- جنة العبيط ١٩٥١، ٢- شروق من الغرب ١٩٥١، أرض الأحلام ١٩٥٢، ٤- والثورة على الأبواب ١٩٥٥، ٥- قشور ولباب ١٩٥٧،٦- فلسفة وفن ١٩٦٣.

الثانية قرأته الجماهير العريضة، عودا إلى بدء من "الأهرام" إلى "الرسالة" و"الثقافة" حينئذ يكون السؤال : فى أى من الحقبتين وبأى من النوعين الأدبى كان المفكر الرائد أخلد؟

ويضم "عربى بين ثقافتين" عدة مقالات صحفية، الواحدة تلو الأخرى دون تصنيف فى أبواب وفصول أو فى أرقام وكأنها مجموعة من الأفكار والخواطر المتتالية[1] . وقد يمتد الموضوع إلى أكثر من مقال[2]. ولا يوجد تاريخ نشر لها وإن كان مكان النشر معروفا وهى جريدة "الأهرام" اليومية. وتتفاوت من حيث الكم[3]. أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه" مما يدل على أولوية الجبهة الأولى على الثانية. وهى مقالات أقرب إلى الثقافة العامة وإثارة الأذهان، وتحريك الأفكار، وإثارة جو ثقافى عام فى البلاد من خلال كبرى الصحف اليومية. هى مجموعة من الخواطر مرسلة ومكررة لشحذ الهمم والحث على التفكير دون بنية لموضوع من أجل خلق تيار عام مستنير من خلال الإعلام [4]. هى أقرب إلى أحاديث الاذاعة الشفاهية، مملاة ومسجلة وليست مكتوبة باليد لاثارة القراء ودفعهم إلى التفكير. هى أقرب إلى الانطباعات الشخصية نتيجة لقراءة أدبيات غربية عامة وليست دراسات علمية قائمة على تحقيق الفروض وإيجاد البراهين والأدلة الاحصائية. وازدواجية الثقافة موضوع رئيسى وهام فى الفكر العربى المعاصر. يحتاج إلى أكثر من مقالات صحفية، إلى دراسة موضوعية لاكتشاف بنية الموضوع. كما أنه فى حاجة إلى تحليل نصوص ووقائع كما هو الحال فى البحث العلمى الرصين. فالموضوع يتطلب أكثر من الانطباعات الشخصية والتأملات فى الحياة ومخاطبة القراء الأعزاء ، بأسلوب علمى دقيق، وبمصطلحات فلسفية وعلمية يعلمها أهل الصنعة. والمفكر الرائد من أهل الاختصاص. يتعامل المفكر مع الأفكار كأديب يعتمد على الوجدان وليس العقل، والذوق وليس العلم، والانطباع وليس التحليل. هو

---

(١) يضم "عربى بين ثقافتين" سبعة عشر مقالا غير مرقمة.

(٢) مثل "العروبة موقف"،"العربى بين حاضره وماضيه"،" فكر على فكر" ،"ثلاث مقالات"، "من مواطن الضعف"، "من إشعاعات التوحيد"،"صورة مصغرة" (مقالات).

(٣) أكبرها "العربى بين حاضره وماضيه "(٤٧ ص) ثم "فكر على فكر" (٤٣ ص) ثم "هذا هو عصرنا"،"من مواطن الضعف "،"صورة مصغرة" (٢٩ ص) ثم "من اشعاعات التوحيد" (٢٨ ص) ثم "العربى اليوم غامت رؤيته" (٢٧ص)، ثم" صورة الانسان "(١٦ص)، ثم "هذا الكاتب العربى"،"أين نضع المبادئ؟"، "مأزق حرج"،"حياة قلقة" (١٥ص)، ثم "جسور عبر ناها"،"إرادات مبعثرة"،"جمود الفكر، ما معناه؟" "الثقافة العربية، إلى أين ؟"(١٤ ص) .

(٤) "إنها طريقة التربية، وطريقة التعليم، وطريقة الاعلام فى الوطن العربى لو استنارت فأنارت لأضحى العربى الجديد عربيا حقا وجديدا حقا .وفى شخصه يتواصل حاضره وماضيه "عربى بين ثقافتين" ، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٠ ص١٧٠.

بحق أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، يعرض الفلسفة فى خطاب أدبى، وينظر للشعر والشعراء والأدب والفن.

ومع ذلك حاول المفكر الرائد وضع مقدمة للكتاب تضع الأفكار المتتالية والخواطر المتتابعة فى إطارها، وتجمع بين موضوعاته فى عدة أفكار رئيسية مع تاريخ كتابتها. ويجملها فى فكرتين: الأولى :المبادئ التى هى عند العربى ثوابت لا تتغير، وحقائق لا تقبل الجدل، وعند الغربى فروض قابلة للتحقق مرهونة بمقدار ما تحققه من نتائج. والثانية: النظرة العلمية إلى أوضاع الحياة. فالغرب حضارة علمية، والعربى سيستفيد من العلم الغربى. يأخذ النتائج دون المقدمات، رفضا له أوتهكما عليه بأنه حصرم لا يغرى السعى إلى سبيله، عجزا ورغبة أو دفاعا عن النفس وتعويضا عن الاحساس بالنقص. إتجه الغرب نحو الطبيعة مباشرة ونظرها وحاول فهمها واكتشاف قوانينها. أما العربى فإنه عكف على الكتاب يشرحه ويؤوله.

ثانياً : المنهج والأسلوب

ولما كان المفكر الرائد أديبا فإنه يستعمل الأدب، فن المقال الفلسفى، كأداة للتعبير فيصبح الأسلوب لديه موضوعاً فى جمال فريد، ولغة سليمة. يتحدث المفكر الرائد عن نفسه بضمير الغائب وليس بضمير المتكلم. فيتحدث عن هذا المؤلف وهذا الكاتب، وهذا الكاتب العربى، وعن كاتب هذه الكلمات، وعن كاتب هذه السطور. بل إنه يشير إلى نفسه فى عنوان المقال الأول "هذا الكاتب العربى"(١). ويسأل نفسه، فى سؤال وجواب وحوار مع النفس، ويسأل الخيال(٢). ويتحول ضمير الغائب إلى ضمير المتكلم فى سيرة ذاتية واسترجاع للذكريات. "عربى بين ثقافتين" كتاب لا ينفصل موضوعيا وليس فقط تاريخيا عن السيرة الذاتية لصاحبه. يتحدث عن شبابه الباكر فى انتصاف العقد التاسع من عمره، ويسترجع الذكريات، ويعيد تأكيد المواقف المعلنة من قبل. فالانفتاح على الثقافتين ظل موقفا واحداً له طوال سنوات العمر بالرغم من اختلاف أسلوب التلقى لهما. لذلك يتحدث بضمير المتكلم المفرد، قراءة على قراءة، وتأويلا لنص قديم واسترجاعا للذكريات(٣). وفى

---

(١) "هذا المؤلف"، عربى بين ثقافتين ص ٩/٨/٥ "هذا الكاتب" ص ١١٠/٧٧/٦٤/٥٧/٤٠/٢٩/٢٨/١٠/ ١١١/ ١١٣/ ١٢٠/ ١٤٠/ ١٨٩/ ٢١٣/ ٣٩١/٢٢٩ هذا الكاتب العربى ص١٠ ـ ٣٤١/٢٤ "كاتب هذه الكلمات" ص ٦٣١ "كاتب هذه السطور" ص ٢٦٧/١٣٥ "وعاد الشاب إلى بيته" ص (١).

(٢) عربى بن ثقافتين ص ٣٩٢ / ٣١٣.

(٣) "الحث على الرغبة فى أن أبحث عن ذلك المقال القديم الذى كتبته منذ أربعين عاما" ص ١٢٤ ص ١٣١ ـ ١٣٥ "رجع كاتب هذه السطور وهو فى ثمانينيات العمر إلى شئ كتبه وهو فى أوائل الأربعينيات "ص١٣٥.

"العربى بين حاضره وماضيه" بدأ يسترجع مقالا كتبه فى ١٩٥٠ بعنوان "نشر القديم" ليعيد قراءته بعد أربعين عاما تقريبا مما يدل على تكرار نفس الأفكار دون جديد. وقد نشر في "جنة العبيط" ١٩٥١ ، له وأعيد نشره فى "الكوميديا الأرضية" ١٩٨٣. والفرق بين الفترتين هو درجة إطلاق الحكم، حكم مطلق أولا وحكم مقيد ثانيا. والروح العلمية تمنع من إطلاق الأحكام. وإذا كان المفكر قادرا على أن يحاور نفسه،حوارا بين ابن الاربعين ورجل الثمانين فانه قادر أيضا على الحوار مع غيره وحوار الآخرين معه، يستحسن ويستقبح. لا يستحسن على طول الخط مما يدل على قدرته على نقد الذات. كما يقص حكاية وقعت له فى القاهرة ١٩٥٠ على مائدة غذاء في صحبة إنجليزى وينتهى منها إلى الانسان الفرد الذى يساوى غيره فى الانسانية[1]. كما يسترجع الذكريات من طفولته المبكرة فى المقال الأول عن درس الترجمة فى السنة الثانية الابتدائية وأهمية الذوق العربى فى اللغة وادراك التطابق بين النص الانجليزى والترجمة العربية.

ويعترف المفكر الرائد أنه كان لفترة طويلة صاحب ثقافة واحدة كمهنة تمارس فى الجامعات والمدارس وهى الثقافة الغربية. ولم يكن يتعامل مع الثقافة العربية إلا كهاو للأدب العربى عامة ودواوين الشعر خاصة، إرضاء للذوق الفنى، وإشباعا لفطرة تعشق الفن. وفى منتصف العمر أدرك الهوة بين المهنة والهواية، وأراد عدل كفتى الميزان، وأن يحول الهواية إلى علم وقراءة حضارة العصر، وهى حضارة الغرب العلمية، فى تراث الأسلاف الذى ولى زمانه، حفاظا على جوهر الحضارة الأولى، وبحثا عنه فى الحضارة الثانية. الحضارة الغربية هو الأصل والحضارة العربية هو الفرع. الأولى المعيار والمقياس، والثانية المعار والمقيس.

هناك إذن اتصال فى فكر المؤلف وحياته قبل ١٩٧١ وبعدها، قبل إعارته إلى الكويت واكتشاف المكتبة العربية العامة، وبعده عن مكتبته الغربية الخاصة، ولولا هذا العَرَض التاريخى ما بحث عن جوهر الحضارة الغربية العلمية فى حضارتنا العربية الإسلامية. فى المرحلة الأولى عرف المنهج والرؤية والاختيار. وفى المرحلة الثانية طبق المنهج والرؤية والاختيار فى حضارة أخرى. الموقف واحد. ولكن الذى تغير هى مادة التحليل وموضوع الدرس. لم ينقلب المفكر على نفسه ولم يغير مواقفه، ولم يتحول من وضعى منطقى إلى تراثى اسلامى. ظل فى موقف واحد. العلم والحرية. نموذجه الغرب، يبحث عنهما فى التراث القديم فلا يجد إلا الدين والقهر.

---

(١) عربى بين ثقافتين ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤.

ويستعمل المفكر الرائد منهج تحليل التجارب الذاتية، الفردية والمشتركة بينه وبين القارئ لوصفها والانتهاء إلى نفس النتائج في سيرة ذاتية واستئنافا لها مثل تحليل الحديث الذى جرى بينه وبين صديقين له[1]. لذلك يخاطب القارئ ولأن الفكر علاقة شخصية بين الكاتب والقارئ. ويناجي القارئ ويناديه "يا ولدى"، ويطالبه بالنظر حوله . ويتوحد معه فى ضمير المتكلم الجمع فى مسيرة واحدة[2].

والأفكار واضحة ومتميزة. وأحيانا يصل الوضوح الى الحد الأقصى، الوضوح المطلق والبداهة الأولى التى يتفق عليها الجميع ولا يختلف عليها اثنان. فلا يحتاج الى شرح أو توضيح .وإذا زاد التوضيح أصبح تكرارا وسأمة وسذاجة ومللا[3]. يكتب صفحات بأكملها لتبرير التعامل مع التراث كذاكرة للأمة، تراث قديم مازال قابعا فى وجدان العصر والذى كثيرا ما تم التعبير عنه فى "التراث والتجديد"وفى عديد من كتابات المعاصرين مثل "نحن والتراث"، بل اعتمادا على شيلى وإليوت[4]. وشرح الوحدانية لا يحتاج إلى شرح . ولمزيد من الشرح يضرب المفكر الرائد الأمثلة التوضيحية لتوضيح الواضح مثل اقتباسنا من الغرب انتقاء كالرجل الذى يدخل محل الثياب المزدحم ويقيس ما يحتاجه منه[5]. ويستعمل أسلوب التشبيه لاظهار قدراته الأدبية وأحاديثه العامة ومقدرته على الافهام والتبسيط لطلبة المدارس وللعامة[6]. فالتراث محيط واسع، مهمة الباحث معرفة كيفية الاقتراب منه وعبوره[7]. ويتبع أحيانا أسلوب القدماء فى تخيل الاعتراض مسبقاً والرد عليه. وإذا كان المثل الأعلى للمفكر الرائد هى الفكرة المجردة أو التصور فكيف يضرب الأمثال للتعبير عن الصورى المجرد بالحسى المفرد؟

وقد يصل حد التوضيح والشرح إلى درجة الاسهاب والتطويل والإعادة والتكرار كما هو الحال فى موضوع الأسماء التى علمها الله آدم[8]. يسهب المفكر

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٤-٢١٥.

(٢)" وذكرت للقارىء "ص ٣٥٠/٢٢٣/٢٨٦/٢٥٨/١٠٧/٧٥/٢٨/١٦/١٣"وسوف أعرضها على القارىء" ص ٢١٤"وربما تساءل قارىء هامسا لنفسه "ص ١٠٧ " لاتقنط ياولدى من رحمة الله "ص ٢٥٧" لا ياولدى لا تقنط من رحمة الله "ص ٢٥٨" أنظر حولك بعيون نزيهة "ص ١٠٧"تعالوا نبدأ طريقنا معا من بدايته "ص ٢٥.

(٣) "وسنزيد الأمر إيضاحا فى حديثنا الآتى بإذن الله "عربى بين ثقافتين ص١٩٠ "وأزيد الأمر وضوحا وتوضيحا" ص ١٤٣.

(٤) المصدر السابق ٢٥٠ ـ ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق ص ٣١٤.

(٦) المصدر السابق ومن هذا الشرح التمهيدى ص ٣١٣ / ٣٣٤.

(٧) المصدر السابق ص ١١٠.

(٨) المصدر السابق ص ٢٨٠/٢٧٩.

الرائد فى عرض الأفكار ويطيل ويكرر مثل معلم الصبية ومدرس الفصل حتى تصل الفكرة فى أوضح صورة وبأسهل أسلوب. وهى قدرة لا يجاريها فيه أحد. يفترض أن القارئ لا يعلم شيئا، وأن الفكرة غامضة فى حاجة إلى شرح. ويصل الشرح والإسهاب إلى حد الضيق وتمنى الغموض وعشق الاشتباه الذى يبعث على التفكير. وكيف يتم توضيح الواضح، وشرح المشروح؟ ويبدو أن خريج مدرسة المعلمين العليا ١٩٣٠ هو الذى طغى على المفكر والفيلسوف. ويمكن تجاوز الاسهاب فى العرض وتكرار الأفكار بترقيمها وتركيزها حتى تتحول إلى معادلات رياضية كما فعل اسبينوزا وكما حاول أن يقوم بذلك فى آخر مقال "صورة مصغرة" وترقيم الخلاصة فى تسعة أفكار. بهذه الطريقة يمكن استخلاص السكر من الماء بطريقة التركيز ليس ذوبان قليل من السكر فى كثير من الماء. الأفكار مكررة فى ثنايا الكتاب. بل هى نفس الأفكار المطروحة منذ "تجديد الفكر العربى" ١٩٧١ حتى "حصاد السنين" ١٩٩١ على مدى عشرين عاما حتى يكاد القارئ المتابع لصدور المجموعات على التوالى أن يحفظها لكثرة تكرارها. فالحلقات الثلاث، إدراك العالم بالحس الخارجي ثم عالم البواطن والغرائز والقيم ثم السلوك الخارجي تتكرر فى المقال الأول "هذا الكاتب العربى" وفى المقال الثانى "أين نضع هذه المبادئ" وأيضا خلال باقى المقالات[1]. وتتكرر فكرة ثبات المبادئ عند العربى والتغير والتطور عند الأوربى مما جعل العربى أخلاقيا والأوربى علميا[2]. وكذلك تتكرر أفكار وثنائيات الغرب والشرق، العقل والوجدان، قراءة الأوربى الطبيعية مباشرة وقراءة العربى الكتاب، الغرب يبدع العلم والعربى يستهلكه، هم العلماء ونحن الأدباء، وأن الحياة الثقافية أضعف ما لدينا، وأن أهم حدثين فى القرن العشرين الحربان الأوربيتان الاولى ١٤ ـ ١٩١٨ والثانية ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥ وأن واجب العربى الجمع بين الثقافتين[3]. ويشعر المفكر الرائد نفسه بالاستطراد فيحيل إلى ما سلف وإلى الحديث السابق والحديث الماضى. ويدرك القارئ الاستطراد والشطح، ويحاول المؤلف الرد عليه بالاعتراف به[4].

---

(١) المصدر السابق ص ١٥-١٦ ص ٢٥-٢٣ ص ١٤١/٣٩

(٢) المصدر السابق ص ٤٦

(٣) المصدر السابق ص ٤١ ص ٧١ ص ٣٠٧ ص ٨٦ ص ٣٥٢/١٩١/١٥٢/١٥١ ص١٩٩ ـ ٢٠١ ص ٢٩١ ص ١٤ ـ ١٨ ص ٣٩ ـ ٤٥ ص ٣٣٨ ص ٧٩.

(٤) "ونستطيع أن نستطرد فى ضرب الأمثلة"، المصدر السابق ص ٣٩٥ "ولن نستطرد أكثر من هذا" ص ٩٩ "على رسلك يا أخانا فقد شطحت بنا شطحا لا يضل ولا يهدى" ص ٤٥ "فيما أسلفناه" ص ٨٠ "إلى ما سلف" ص٣٩ "كما أسلفنا" ص ٤٠٣ "وعلى ضوء هذا الرأى الذى أسلفناه" ص ٤١٢ "وقد أسلفنا لك القول" ص ٢٢١ "على النحو الذى أسلفناه وشرحناه" ص ٢٥٣ "ختمنا حديثنا السابق" ص ٥٤ "كنا فى حديث مضى" ص ١٧١ "عرضنا فى حديثنا السابق" ص١٨٥ "وهنا نعرج بالحديث إلى" ص ١٠٢ "عرضنا فى حديثنا الماضى صورة نبين بها للقارئ أن" ص ١٩٩ "كما قلت" ص ٨٤ "وما علاقة هذا كله بسؤالنا الذى طرحناه أخيرا" ص ١٦١.

وأحيانا تظهر بعض أفكار العصر الوسيط مثل تقسيم قوى النفس ومراحل الإدراك إلى الحس كوسيلة لإدراك العالم ثم المؤثرات النفسية بما فيها من غرائز وميول ومشاعر وقيم، ثم السلوك وفقا للإدراك الخارجي الأولي أو الادراك الباطني الثاني، ثم السلوك والتنفيذ. وكذلك قسمة مقومات الحياة إلى مادية كالغذاء والنسل، ووجدانية كالمحبة والكراهة، ووجودية مثل حب البقاء. ويحيل إلى صلة العقل بالإيمان، أومن أولا ثم أعلم ثانيا فى العصر الوسيط، وأعلم أولا ثم أومن ثانيا عند أبيلار وفى العصر الحديث، ومثلها توما الأكوينى، العقل ثم الايمان ثم عقل الإيمان. وتتراءى مشكلة الكليات فى العصر الوسيط، وراء شرح آية ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾ فالأسماء هى الأنواع وليس المفردات ضد جمود الفكر[١]. وقد أمد الله آدم بجهاز اللغة وربما علمه العقل وهو ما عرضه القدماء، هل اللغة توقيف أم اصطلاح؟ فاللغة إستعداد فطرى. كما تظهر بعض الأفكار الشائعة المعروفة فى ثقافة الجماهير والتى لطول ألفتها تجد قبولا عند الناس وهوى فى نفوسهم وذلك مثل التصور الشعبى المألوف للدين أنه علاقة وجدانية بين الانسان والله، تخرج عن دائرة العلم. كما يستعمل المفكر لازمة "والله أعلم" تكشف عن ولاء وجدانى للدين قدر الولاء العقلى للعلم[٢].

ثالثاً : سلب الأنا

"عربى بين ثقافتين" كتاب يضع أساسا العلاقة بين الأنا والآخر، بين الثقافة العربية والثقافة الغربية. ويحدد هذه العلاقة على أنها علاقة بين السلب والإيجاب. فالأنا سلب والآخر إيجاب. ليس عند الأنا إيجاب إلا فيما ندر، وليس عند الآخر سلب إلا فيما ندر. ويزيد سلب الأنا على إيجاب الآخر مما يدفع على التشاؤم، ويبعث على الضيق، كراهية النفس وحب الآخر. سلب الأنا ما يقرب العشرين وإيجاب الآخر ما يقرب العشرة. فلكى تلحق الأنا بالآخر عليها بالتخلى عن العشرين سلبا وتمثل العشرة إيجابا، وأن تقطع الثلاثين خطوة وإلا تصاب بالصدمة الحضارية والشلل الحضارى.

١- ويمثل المقال الخامس " العربى بين حاضره وماضيه" علاقة الأنا بذاتها. وحتى فى هذا الجزء يظهر الآخر باعتباره نموذجا يحتذى به فى حاضر الأنا. واستمرار الأنا فى التاريخ عبر العواصف والأحداث والتقلبات يشبه أدلة خلود النفس عند ابن سينا، ثبات عبر تحولات الجسد ومراحل العمر مع أن المفكر الرائد ينتقد الثابت دفاعا عن المتحول. ومع ذلك نشأ الفكر العربى المعاصر فى حوار مع

(١) المصدر السابق ص ٢٤٩ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧ ص ٢٧١ ـ ٢٨٤.
(٢) المصدر السابق ص ٢٦.

القدماء وبالنظر إلى التراث، طه حسين مع الشعر القديم، ومصطفى عبد الرازق مع أصول الفقه القديم، وعباس العقاد مع تاريخ البطولات القديم، ومصطفى صادق الرافعى مع أهل السلف من القدماء، وأحمد شوقى مع فحول الشعر العربى القديم، وتوفيق الحكيم مع أهل الكهف وشهرزاد والسلطان الحائر. لا فرق إذن بين القديم والجديد، بين التراث والتجديد، دون تقديس للسلف ودون انبهار بالغرب. وهو موقف كل الباحثين الوطنيين لولا ميل الكفة عند المفكر الرائد لصالح الغرب على حساب التراث. ويعجب بأصحاب التراث وحملته، بروح الجدية والوقار والضمير الحى لديهم. والحقيقة أن التراث ليس كلا واحدا. به العقلانى واللاعقلانى، العلمى والخرافى، القهرى والتحررى، التسلطى والشعبى..الخ. وما يستدعى منه، تحقيقا للتواصل بين الماضى والحاضر، هو ما يحقق مطالب العصر، العقل والعلم والتحرر. فرفض التراث أو قبوله مشروط بتحديد أى تراث، رفض الضار وقبول النافع، رفض السحر والخرافة والشعوذة والقهر والتسلط وقبول العقل والعلم والحرية. صحيح أن خطب الحجاج تبين القهر والطغيان ولكن هناك أيضا خطب على بن أبى طالب والفقهاء الذين وقفوا ضد الحكام. هناك أدبيات طاعة الحكام كما أن هناك أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. واختزال الخطاب السياسى كله إلى خطاب الحجاج ظلم للتراث وتمهيد للخطاب السياسى الغربى باعتباره هو الخطاب الوحيد فى الحرية. التراث إذن لفظ متشابه، وكذلك الماضى. فالتراث تراثان، تراث الحاكم وتراث المحكوم[(١)]. والماضى ماضيان، ماضى القهر وماضى الحرية. قد توجد فى الماضى حلول المشكلات إذا كان الماضى هو ماضى العلم والحرية. فما يصلح هذه الأمة ما صلح به أولها[(٢)]. وللتاريخ قوانينه الثابتة وكذلك قيام المجتمعات ونهوضها. لا يعنى ذلك الرجوع إلى الماضى بل اتباع نفس الوسائل التى نهضت بالأمة فى الماضى والقادرة على النهوض بها فى الحاضر، التوحيد بين الوحى والعقل والطبيعة لانشاء العلم، والتوحيد بين الوحى والحرية الفردية والعدالة الاجتماعية لإنشاء مجتمع الحرية والديموقراطية [(٣)]. وتظهر دعوة العودة إلى التراث فى لحظات الضعف والهزيمة تأكيداً على وجود الأمة. فالثقافة تعويض عن

---

(١) أنظر دراستنا: تراث السلطة وتراث المعارضة فى : هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨

(٢) المصدر السابق ص ١٤٨

(٣) "نفتح دفاتر الماضى بحثا عن حلول لمشكلاتنا على غرار ما حلت به مشكلات الأوائل. ومن هذا الأساس المغلوط يتحتم أن نكثر فى حياتنا الحاضرة أغلاط ننحرف بها عن سواء السبيل"، المصدر السابق ص ١٥٣

السياسة. كما أن التشبث بالهوية رد فعل على الضياع فى الآخر. ومن ثم فابتسار التراث نحو السلب دون الإيجاب رد الكل إلى الجزء. ليس فقط خطأ فى المنطق بل اغترابا فى الموقف الحضارى. ثقة أقل فى النفس وثقة أكثر فى الآخر.

٢- ليس الغرض من إحياء التراث الدفاع عنه وكأنه غاية فى ذاته بل لتحريك البواعث، وتنشيط القوالب الذهنية، وتحويل ثقافة الجماهير إلى ما يعادل الأيديولوجية السياسية كحامل لمشروعها القومى. فلاضير إذن من اعتبار إحياء التراث مشروعا قوميا أو واجبا وطنيا بهذا المعنى. ولا فرق بين البداية بالقديم والبداية بالجديد. الماضى معاش فى الحاضر، والحاضر بوتقة للماضى. إنما هو تقابل مصطنع بين فريقين؛ السلفيين والعلمانيين. صراعا على السلطة. والدولة تستعمل هذا الفريق ضد الفريق الآخر مرة، وهذا الفريق الثانى ضد الفريق الأول مرة أخرى حتى يستتب لها الأمر، وتضعف جناحى المعارضة الرئيسيين فى الأمة.

٣- ويعيب المفكر الرائد على التراث كثرته التى أفقدته توازنه. والحقيقة أن هذه الكثرة ينتظمها نسق للعلوم ومحكومة به سماه الفارابى "إحصاء العلوم" وابن سينا فى "أقسام العلوم العقلية". فالعلوم إما عقلية خالصة، رياضية مثل الحساب والجبر والهندسة والفلك والموسيقى، أو طبيعية مثل الطب والصيدلة والطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن، أو انسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. وإما نقلية خالصة مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه. وإما عقلية نقلية وهى أصول الدين وأصول الفقه والحكمة والتصوف. كان القدماء يجمعون العلم ويحفظونه ويبدعون فيه ويطورونه فى آن واحد. كان العلم مشروعا حضاريا عاما يساهم فيه الجميع بصرف النظر عن أشخاص العلماء. كان العلم موسوعيا شاملا كما كان الحال فى العصر الوسيط الغربى حتى هيجل وكومت وداروين قبل تخصصات القرن العشرين التى أضرت بالعلم كوجهة نظر شاملة فى الحياة والكون[1].

٤- كما يعيب عليه عدم صلاحيته للعصر مثل النقاش حول "قنبلة" أم "قنبرة". والبحث عن النقاء اللغوى من مقومات الأمة.ولايتفرد العرب فى ذلك عن الالمان أو الانجليز أو الفرنسيين فى الحرص على نقاء اللغة. فاللغة ضمير الأمة. كما أن النشر يعقبه إعادة بناء وتصفية وتنقية. وهو طبيعى فى تطور كل الشعوب. وقد بدأت النهضة الأوربية بنشر التراث اليونانى القديم نشرات علمية محققة.

---

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد، اعادة بناء العلوم؛ المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

٥- ليس التراث كله شرحا على المتون، وتخريجا على الشروح. حدث ذلك فى العصور المتأخرة فحسب بعد ابن خلدون عندما بدأت الحضارة تعيش على ذاتها، وتجتر مخزونها مثل جمل الصحراء حفاظا عليه من الضياع، وبعد أن خف الدافع الابداعى الذى كان فى الفترة الأولى للحضارة الإسلامية التى أرخ لها ابن خلدون. هناك المتون نفسها التى مازالت قيد النشر. واختزال التراث كله إلى شروح وتخريجات اختزال للتاريخ، وقراءة القرون السبعة الأولى من خلال القرون السبعة التالية. كما أن الشرح ليس كله سلب، فهناك القراءة والتأويل كما فعل ابن رشد فى شروحه على أرسطو من أجل العودة إلى النص الأول وتخليصه من سوء تأويل االشرّاح، يونان ومسلمين حتى عده الأوربيون الشارح الأعظم(١). ثم يعمم المفكر الرائد هذا الحكم ليس فقط على كل التراث بل أيضا على الفكر العربى المعاصر كله ووصفه بأنه "فكر على فكر"(٢). ففكر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فكر اسلامى على الفكر اليونانى. وهو ما ينطبق على المفكر الرائد نفسه، أن فكره فكره على فكر، فكر على رسل وهيوم والمنطق الوضعى وجابر بن حيان. وهذه هى علوم القراءة والتأويل. فالفكر الغربى نفسه فكر على فكر، اسبينوزا ومالبرانش وليبنتز على ديكارت، وفشته وهيجل وشلنج وشوبنهور على كانط، وماركس وفيورباخ وشترنر وشتراوس على هيجل، وسارتر وميرلوبونتى وجابريل مارسل وهيدجر على هوسرل، ورسل وآير على هيوم وليبنتز وتاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب، وألتوسير على ماركس. وماذا عن التنظير الأول للشافعى لأصول الفقه، والخليل بن أحمد للعروض وسيبويه للنحو، الفكر الإبداعى الخالص الذى يقوم على التنظير المباشر؟ وماذا عن "مناهج الألباب" للطهطاوى كنموذج ومثل؟ إن جعل الفكر العربى كله مجرد تعليق على فكرة سلفية أو فكرة غربية خلط بين التعليق والمصدر أو الجبهة، التراث القديم والتراث الغربى. والمفكر الرائد نفسه علق على جابر بن حيان كما علق على هيوم ورسل. تلك طبيعة الموقف الحضارى. ومن ثم هى معركة زائفة، هل هناك فلاسفة عرب؟ هل لدينا فلسفة؟ تتصور الفلسفة على أنها نسق، وأن الفيلسوف صاحب نسق مثل كانط وهيجل مع أن الفكر العربى فى معركة النهضة يحاول نقد القديم وقراءة نفسه فى مرآة الآخر، ويقاوم الاحتلال والقهر والفقر والتجزئة واللامبالاة فى الواقع. وكان الفكر الغربى فى عصر النهضة مثل الفكر العربى فى عصر النهضة بلا أنساق فلسفية.

---

(١) عربى بين ثقافتين ص ٣١١

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٥ ـ ٢٢٧.

٦- ويثنى المفكر الرائد على التراث اللغوى. فاللغة وسيلة الربط بين البشر. ليست فقط تلقينا بل محملة بالإبداع حتى لدى الأطفال كما لاحظ تشومسكى، تنبع من فطرة الانسان. لذلك سيظل المستشرق مستشرقا غريبا على اللغة العربية فى طريقة التعبير كما قال أحدهم شاكرا أحمد أمين على "فجر الإسلام" نفعنا الله بخرارة علمكم"[1]. ولكن التراث كله ليس مجرد تعريفات نحوية مثل تعريف أداة الشرط "إذا" بأنها ظرف لما يستقبل من الزمان، خافض لشرطه، منصوب بجوابه." فتلك صياغة القدماء التى لا تلزم اجتهادات المحدثين. وبدلا من السخرية منها يمكن إيجاد البديل المعاصر عنها[2].

٧- ويعرض المفكر الرائد بعض الأفكار من الفلسفة الغربية ثم يسقطها على التراث لاختبار وجودها أو غيابها مثل القيم الثلاث : الحق، والخير، والجمال[3]. ويجد لابن عربى كتابا بعنوان "الجمال والجلال" ولكن ليس بالمعنى الكانطى، الجمال الحسى المادى، والجلال الروحى المعنوى، بل معنى آخر، الجمال هو النعيم، والجلال هو العذاب، وكأن كانط على حق فمعناه هو المعيار، وابن عربى على باطل فمعناه هو المعار. ويقصد ابن عربى أن النعيم حسى مادى وأن العذاب روحى معنوى. ومن ثم يكون الجلال أعظم من الجمال، وهو نفس المعنى الذى يقصده كانط والذى عرضه أيضا الجرجانى فى "التعريفات" وكأن المقصود تعميق كانط وتسطيح ابن عربى، وضع كانط وخفض ابن عربى فى جدل السلب والإيجاب، بين الأنا والآخر[4].

٨- والربط بين الأفكار والبيئة الجغرافية معروف ومشهود له منذ ابن خلدون ومونتسكيو وعلى ما هو معروف فى علم اجتماع الثقافة بل وفى الماركسية ارجاعا للافكار إلى ظروف نشأتها فى بيئتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما فى ذلك ظروف البيئة. وعيب هذا المنهج الوقوع فى الرد التاريخى أو الاختزال الجغرافى. صحيح أن التوحيد يعبر عن امتداد الصحراء للانهائى ولكن اللانهائية أيضا بنية ذهنية تظهر فى الرياضيات كما تظهر فى الفن العربى، تكرار الوحدات الرياضية إلا مالا نهاية ضد التجسيم والتشبيه وحدود الحس وثقل المادة كما هو الحال فى الوعى الأوربى. هذا التحرر الفكرى والاتجاه نحو اللانهائى جعل العرب يبتكرون الصفر وعلم الجبر. وقد ظهرت فكرة اللانهائية أيضا عند الفلاسفة الغربيين الذين يأتون من المناطق الخضراء والجبلية بحدود الانهار والمحيطات عند

(١) المصدر السابق ص ١٥٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٤٦ ـ ١٥٠.
(٣) المصدر السابق ص ١٤٦ ـ ١٥٠.
(٤) المصدر السابق ص ٣٠ ـ ٣١.

ديكارت واسبينوزا وكانط وهيجل. كما انتشر الاسلام فى ربوع أفريقيا وآسيا وفى المناطق الاستوائية حيث المياه والأحراش فى الغابات. كما ظهر التجسيم والتشبيه فى الصحراء فى عبادة الأوثان ولدى سكان جزر المحيطات حيث لانهائية المياه.

٩- صحيح أن التطبيق غاية العلم، وأن العمل نتيجة طبيعية للنظر، ولكن التطبيق لا يعنى فقط التطبيق الآلى، فهذا مفهوم ضيق للتطبيق. انما وحدة النظر والعمل أساس تراثنا القديم فى الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. ومن ثم الحكم عليه بأنه غير صالح للتطبيق،إنما هو تطبيق لمفهوم ضيق للتطبيق، وهو التنفيذ الآلى العضلى على مفهوم أوسع وهو التحقق العملي. وكما يمكن القول بأن الإيمان لدينا لفظى دون عمل وأن العمل فى الغرب، يمكن القول أيضا بأن من لاعمل له لا إيمان له، وأن العمل جوهر الإيمان، وأن الغرب أيضا يقول ما لا يفعل ويفعل مالا يقول. والمرأة الكادحة التى هاجر عائلها، والفلاح والعامل يعملون ليل نهار. وإن كان صحيحا فقد نبه عليه كثير من المصلحين كما كتب محمد عبده "ما أكثر القول وأقل العمل!". ومازالت البيرقراطية فى الغرب حتى فى أعتى الدول الرأسمالية مثل أمريكا واليابان عائقا على الانتاج والمبادرات الفردية.

١٠- ولا يعنى تقديس الأفكار جعلها خارج محك النقد والتحليل والتطوير والتغيير. إنما هى سمة المجتمع التقليدى لدى كل الشعوب فى لحظات تاريخية محددة. ويضرب المفكر الرائد المثل على تقديس الأفكار ببعض الاختيارات السياسية فى الحقبة الناصرية. وقد كان من مفكريها فى "الفكر المعاصر"، مثل القطاع العام، والاصلاح الزراعى، والصراع الاجتماعى. وفرق بين الفكرة والاختيار السياسى. الأولى لها صدقها فى ذاتها، والثانية ضرورة مصلحية. فى كل ثقافة سياسية، هناك أيضا نوع من تقديس الافكار مثل الحرية والديموقراطية وحقوق الانسان والنظام الجمهورى فى أمريكا وفرنسا على سبيل المثال. وهى نوع من الثوابت فى الشخصية القومية. ولا يتفرد بذلك العرب وحدهم.

١١- وتتجلى القسوة على الذات فى اتهام النفس بأن أضعف جانب فى حياتنا هى الثقافة والفكر العربى المعاصر(١). وماذا عن "مناهج الألباب" للطهطاوى

---

(١) "شئ كهذا هو ما نعنيه بالحياة الفكرية وهى الحياة التى نقول عنها إنها أضعف الجوانب الثقافية جميعا فى الوطن العربى" عربى بين ثقافتين ص ٢٩١ "أما الجانب الفكرى فهو من الفقر بحيث إذا اردت أن تتعقب ما يصح تسميته بالفكر العربى فى عصرنا هذا فربما عدت من رحلتك خاوى الوفاض أو عدت بذلك الوفاض وليس به إلا قليل يسهل عليك أن تهمله دون أن يكون فى إهمالك له خيانة" ص ١٩٧ و"الفكر العربى من حياتنا الثقافية الراهنة هو أضعف مواطن الضعف من تلك الحياة ما يصادفه المتعقب للناتج الفكرى فى الوطن العربى اليوم هو أن يرى هزيلا يطاول بهزاله شمم الجبال واهما بأنه قد جاوز ذراها. الحياة الثقافية قوامها يتضمن علما وأدبا وفنا وفلسفة ومجموعة من الأفكار التى تحمل فى جوفها=

و"طبائع الاستبداد" للكواكبى،و"تجديد التفكير الدينى" لاقبال، و"رسالة التوحيد" لمحمد عبده، و"الجوانية" لعثمان أمين، و"تجديد الفكر العربى" للمفكر الرائد نفسه، ولأجيال لاحقة "الأيديولوجية العربية المعاصرة" للعروى، و"التراث والتجديد" لنا، و"نقد العقل العربى" للجابرى وغيرهم؟ ولماذا تعذيب الذات وجلدها وإحساسها بالدونية أمام الآخر؟ إن طبيعة الفكر العربى المعاصر فى لحظته التاريخية الراهنة ومنذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى أنه فكر وأدب وصحافة وسياسة واجتماع وقانون وأخلاق وفن نظرا لمواكبته لنهضة المجتمع العربى الشاملة ونقله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى. وإذا كنا قد وصلنا إلى حد من الفقر الثقافى لا يسمح بأن يكون لنا أى أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم فلماذا هذا الضرب المستمر للمنطقة العربية الإسلامية؟ إذ لا توجد منطقة تهاجم كل يوم وتشوه ثقافتها مثل هذه المنطقة. ولا يوجد عداء للغرب قدر عدائه للعروبة والإسلام بعد سقوط الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية. بل إنه يمكن القول عكس ذلك بأنه لا توجد منطقة فى العالم بها فورة ثقافية وحمية فكرية وإبداع أدبى قدر وجودها فى العالم العربى الإسلامى بجناحيه الأفريقى والأسيوى.

١٢- وفى بحث أسباب الضعف فى الأمة العربية التى تمنعها من أن تكون أمة دون أن يكون فى السؤال أية مزايدة عليها وعلى ما هو موجود بالفعل فيها فإن المقارنة تتم مع الولايات المتحدة وكندا واستراليا ونيوزيلاندا فى القرون الثلاثة الأخيرة. والمماثلة مستحيلة. هذه الشعوب ليس لها تاريخ وبدأت من الصفر من مجموعة من المهاجرين بعد استئصال الشعوب الأصلية فيها. لم يحط بها الاستعمار بل هو الاستعمار الذى أحاط بغيره. فالمماثلة التاريخية مستحيلة فى مقابل إنجاز الغرب الاستعمارى فى القرن الماضى[1].

١٣- ومن أسباب الضعف فى حياتنا الثقافية غياب فكرة الحرية فى الحياة العربية بالمعنى الحديث وليس بمعنى الحر فى مقابل العبد، بالإضافة إلى الحاجة إلى ضوابط واضحة للصواب والخطأ. والحقيقة أن حرية الفكر وحق الاختلاف، وحرية الأفعال كلها أفكار واردة فى التراث الفقهى والكلامى والاعتزالى وليس فقط المعنى اللفظى المذكور. كما أنه لا توجد ثقافة بها معايير الصواب والخطأ سميت بألفظ القدماء الحلال والحرام قدر الثقافة العربية الإسلامية. ليس العلم فقط هو

=ضوابط هادئة لما هو أمثل ومعظم هذه الأفكار الأساسية مستمد من الدين. وقد بينا كيف جعلناه أضعف الجوانب فى بنياننا الثقافى "ص ١٩٩" حياتنا الفكرية هى أضعف جزء فى البنيان الثقافى الذى نحيا فى غرفه وأبهائه "ص٢١٣".

(١) المصدر السابق ص ٢٩٩.

معيار الصدق لها كما هو الحال فى العلوم الطبيعية. فالسلوك الإنسانى ليس ظـاهرة طبيعية بل مطابقتها للفطرة وللتجربة الانسانية والمصالح العامة.

١٤- وإذا كانت خطوات الثورة العربية بطيئة، وأن الفكر العربى فى حاجـة إلى رسم الأهداف وغرز قيم الحرية والتعاون والصـدق والمحبـة والخير والسعادة والإيمان، فإن ذلك يتطلب نقل المجتمع العربى كله من مرحلة التقليد والمحافظة إلى مرحلة الحداثة والعصرية. وهى عملية تاريخية تتطلب إعادة بناء الثقافة ووعى الأمة التاريخى بدلا من قيام الدولة ثم سقوطها والعودة إلى الصفر كما حدث لدولة محمد على ودولة عبد النـاصر. بدأنا بالضباط الأحرار وكانت البداية بالمفكرين الأحرار أولى[1].

١٥- والتبعثر أحد أسباب ضعف الأمة ولا شك. بـل أن أحد المقـالات بهذا العنوان "إرادات مبعثرة". ويعنى بذلك غياب الوحدة والهدف والقصد وإرادات يحطم بعضها بعضا، ونقصان العقل وسيادة الإرادة. كما يعنى بذلك أن الخير من النفس والشر من الآخرين. فقد أنعم الله على المفكر الرائد بنعمتين : ثبـات الهدف والاكتفاء بالذات. لذلك أصبح موضع حسد من الزملاء له ولطه حسين معه. ويجد الحل لهذا التبعثر فى "إشعاعات التوحيد". فنحن أمة موحدة عقيدة، ولكنها ليست كذلك فى الواقع السياسى والاجتماعى. كيف ينعكس التوحيد فيها؟ كيف تبدو أهمية التوحيد فـى حياة النـاس ؟ إن الإيمـان بالتوحيد ليس مجرد لفظ، كمـا أن الإيمان بالاشـتراكية أيضـا ليس كذلك، بـل توحيد الشـخصية الإنسانية بين قولها وفعلها وفكرها ووجدانها. فمكونات الانسان ثلاثة، الغذاء والنسل ثم الانفعالات والعواطف ثم الاحساس بالبقاء. وهذا ما تتطلبه الشهادة، شـهادة لشاهد ومشهود لـه ومشهود أمامه. بل إن المفكر الرائد لا يرفض "أسلمة العلوم" إذا كـان المقصـود منهـا وضـع قوانين العلم وردها إلى أصل واحد تجاوز الكثرة إلى الوحدة وليس البحث مـن عن الطب والكيمياء والصيدلة فى القرآن أو الحديث[2]. أما التعددية الثقافية فـلا تنـاقض

---

(١) انظر دراستنا : الضبـاط الأحرار أم المفكرون الأحرار ؟ الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١ الجزء الثانى : الدين والتحرر الثقافى ، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٧٩ - ٩٨.

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٩ ص ٢٢٩ ـ ٢٤٢ "كلما صمدت إرادة مريد منا على خدمة المعرفة مما هو جوهرى فى حركات التنوير تصدت لإرادته ارادات مـن هذا وذاك لتحطيم ارادتـه. فكلما ظهر عامل يعمل على خدمة العلم والثقافة ظهر له ألف عامل يعملون على كسر قلمه وإخفاء صوتـه. وقد قـال من قبل "هناك قوم لا يعملون ويؤذيهم أن يعمل العـاملون"، المصـدر السـابق ص ٢٧١ ص ٢٤٣ ـ ٢٨٥ انظر أيضا مقالنا : التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة، جـ١ دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١١-١٢٧ وأيضا "ماذا تعنى لا إله إلا الله" فى الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦٢.

الوحدة، والتمايز فى الاختيارات السياسية بين يمين ويسار، رجعية وتقدمية، سلفية وعلمانية لا تمثل خطرا على وحدة الثقافة. إنما الخطورة عليها أن يكون التحديث فى السطح والأعماق تقليدية موروثة كما هو الحال فى تجربة الحداثة المعاصرة.

١٦- وقد ارتبط الضمير فى مصر القديمة بالاله أى بالقيمة المطلقة والمعيارية لحماية الضمير من التشبيه والتقلب. أما الآن فلم يعد للضمير وجود ولا لضمانه الأخلاقى قيمة لصالح الحاكم والحكومة والرأى العام. ورجالنا أما أبطال أوخونة، أبرياء أو متهمين. ومثل هذه الأحكام عامة ومطلقة تجعل المصريين والعرب والمسلمين عبر التاريخ الماضى والحاضر موضوعا واحدا تصدر عليه الأحكام. كما أن هذا الحكم مضاد للنظرة العلمية للحكم الأخلاقى النسبى المتغير كما تمثله الوضعية المنطقية.

١٧- ويتهم المفكر الرائد العرب بالنرجسية وتضخم الأنا نتيجة للتاريخ الطويل للنصر والهزيمة، وتعويضا عن الضعف الحالى. وبعد حصولهم على الاستقلال إنتهى كل شئ وكأنه نهاية المطاف. والمطلوب الآن التحول من موقف المتفرج إلى موقف اللاعب. ومثل هذا الحكم قد يعبر عن الاعتزاز بالذات، وتأكيد الهوية. وأن التعثر فى بناء الدولة بعد الاستقلال يمثل تحديا لا يقل عن التحدى الخارجي للاحتلال. بناء الداخل أسهل من الانتصار على العدو الخارجي. ولدى كل شعب هذا الاحساس بالذاتية، الروس والألمان والفرنسيون والأمريكيون واليابانيون والصينيون.

١٨- والعربى اليوم غامت رؤيته، كل العرب بلا استثناء. وكأنه قد تمت دراسة علمية عن رؤية العربى. ليس لديه فلسفة ولا رؤية ولا هدف. وإذا كانت مهمة المنهج التحليلى التوضيح فإنه من الضرورى توضيح الغامض. وبنفس الأسلوب يمكن القول أن رؤية العربى واضحة بل أكثر وضوحا من الوضوح ذاته، وأنه ينقصه بعض العمق المطلوب للتحليل. يدرك نفسه وواقعه وتاريخه والعالم المحيط به دون تعقيد وفى ثنائية الأبيض والأسود. وفى الأحكام المطلقة يتساوى كل شئ مع كل شئ. والفكرة الواضحة هى التى بها تبدأ الأشياء ثم تتجسد فى فرد يؤمن بها فتصبح منطوقة ومسموعة، ويتم نشرها بين الناس[١].

١٩- ولم يستطع العرب أن يدركوا أن الرجل إنسان وليس طبقة أو مهنة، إنسان من حيث هو إنسان. بل هو أقرب إلى الصفر النفيس. ثم قامت ثورة الجيش

---

(١) عربى بين ثقافتين ص ٣٤٣ - ٣٥٩ لا يعرف جوهر العربى "ما نلحظه من غيبوبة العربى عن حقيقة جوهره ولو رعاها لاهتدى" ص ٣٥٦ "فبأى رؤية تنظر الأمة العربية اليوم؟ لقد غابت رؤيتها وتعذر الجواب" ص ٣٥٩.

نيابة عن الشعب ولم ترد إلى المواطن فرديته وإنسانيته. وكان مسكويه هو الوحيد الذى كتب فى الأخلاق ولكن جعل جوهرها الدين، وجعل العقل سندا للأخلاق(١).

رابعـاً : إيجـاب الآخـر

وفى نفس الوقت الذى تعطى فيه الأنا أقل مما تستحق فى سلب الأنا يعطى الآخر أكثر مما يستحق فى إيجاب الآخر على النحو الآتى :

١- إطراء المفكرين الغربيين بالإضافة إلى ذكرهم. فبريستيد صاحب "فجر الضمير" هو عالم المصريات الفذ، ورسل هو بغير نزاع فى ذروة الفكر الفلسفى المعاصر وربما تأسى به المفكر الرائد فى تحوله من فلسفة العلم وأصول الرياضيات إلى المقالات الصحيفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية عن السعادة والزواج والحرية والحرب والسلام ... الخ(٢).

٢- التحقيب التاريخى الميلادى ووضع مسار الوعى التاريخى العربى الاسلامى فى إطار مسار الوعى التاريخى الغربى. فحضارتنا فى العصر الوسيط مع أنها عصرنا الذهبى فى الفترة الاسلامية الأولى فى القرون السبعة الأولى التى أرخ لها ابن خلدون. ونحن الآن فى العصر الحديث مع أننا فى الفترة الثانية للحضارة الإسلامية. القرون السبعة التالية بعد ابن خلدون والتى لم يدخلها أحد حتى الآن فى منظور أوسع للتاريخ يضع الأربعة عشر قرنا فى فلسفة واحدة للتاريخ وفى مسار واحد، يعلن نهايتها وبداية الفترة الثالثة من القرون السبعة التالية من القرن الرابع عشر حتى القرن الواحد، والعشرين الهجرى(٣). والتنوير العربى لدينا فى القرن العاشر الميلادى مثل عصر التنوير الأوربى فى القرن الثامن عشر، مع أنه فى القرن الثالث الهجرى والذى بلغ الذروة فى القرن الرابع، عصر ابن سينا والبيرونى والتوحيدى والمتنبى، بداية العصر الوسيط المتقدم فى الغرب، وجعل هذه المقاربة فى "إشعاعات التوحيد". فواضح أن الوعى التاريخى للأنا، عند المفكر الرائد، مغترب فى الآخر(٤).

---

(١) المصدر السابق "صورة الانسان ص ٣٦٠ ـ ٣٧٥" والموضوع لا ينتهى إذا كان موضوعه صورة الانسان كيف هى وكيف كان ينبغى لها أن تكون؟" ص ٧٥ ايضا بحثنا "لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم؟" دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص ٣٩٣ ـ٤١٥.

(٢) عربى بين ثقافتين ص ٢٢٥ ص ٢٦٠

(٣) حسن حنفى ، محمد عابدين الجابرى، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ص٣٤ ـ ٣٧.

(٤) عربى بين ثقافتين ص ٢٤٧

٣- حضارة الغرب هى المعيار الذى تقاس عليه كل الحضارات الأخرى وتستنبط منها كل حقيقة علمية أو فلسفية. مع أن المفكر الرائد ناقد للمنهج الاستنباطى وللقياس الأرسطى، قياس الفرع على الأصل دفاعا عن المنهج التجريبى.

٤- حضارة الغرب وحدها هى حضارة الانسان والطبيعة كما ظهر فى العصر الحديث، الانسان الذاتى كفرد، والطبيعة المتحركة المتطورة. لذلك يعبر فرويد وشوبنهور ونيتشه ودارون وهيجل وأينشتين عن روح العصر الحديث. مع أنه يمكن أن يقال نفس الشئ عن الحضارة اليونانية القديمة، سقراط وأرسطو، وحضارة الصين القديمة كما عبرت عنها الكونفوشوسية بل والحضارة الإسلامية فى التصوف وطبيعيات المتكلمين والفلاسفة.

٥- نيوتن وكانط هما اللذان يعبران عن روح العصر الحديث العلم الطبيعى ثم نقله إلى العلم الانسانى، وسيطرة النظرة إلى الطبيعة على النظرة على العالم بما فى ذلك الانسان والله. وماذا عن ديكارت واسبينوزا والقرن السابع عشر كله الذى أعطى الأولوية للفكر على الوجود، وللذات على الموضوع، والمثالية الذاتية التى ترفضها الوضعية المنطقية التى تعطى الأولوية للموضوع على الذات؟

٦- حضارة الغرب هى حضارة العلم والحرية والعدالة. بل أن الماركسية شرعية لأنها ثورة على الظلم دفاعا عن العدالة الاجتماعية. ولكن القيمتين الأوليين العلم والحرية هما اللذان يعبران عن جوهر الحضارة الغربية(١). وكما لا ينفصل العلم عن السيرة الذاتية للمفكر الرائد، كذلك الحرية فإنها جزء من تاريخ عصره. فقد شهد ثلاثة أحداث: الحرب الأولى ١٩١٤/١٨ وان كان مازال حدثا، والحرب الثانية ١٩٣٩/٤٥ بالإضافة إلى حروب صغيرة فى الأطراف مثل ثورة روسيا ١٩١٧ وثورة مصر ١٩١٩ وثورة الهند ١٩٤٨، والحرب الأهلية فى أسبانيا. وكان من معالم الفترة صعود الفاشية فى إيطاليا، والنازية فى المانيا. كل هذه الاحداث دفعت الفكر إلى الاتجاه نحو الحرية ضد سيطرة الجماعة عليها. فالحرية لها الأولوية على مجموعة القيم الإنسانية. فهى حق طبيعى للانسان. كما أن حرية الأفراد لها الأولوية على حقوق الشعوب.

٧- ويرعى الغرب النساء والاطفال والشيوخ مع أنها قيم إنسانية عامة غلبت فى الحضارات الإنسانية بما فى ذلك الحضارة الإسلامية. يدافع عنها الغرب

---

(١) المصدر السابق ص ١١٦.

داخل حدوده، أما خارجها فإنه يقتل ويعتدى. والمفكر الرائد نفسه يلاحظ أن الغـرب يكيل بمكيالين متناقضين، واحد لنفسه وواحد للآخرين.

٨- وتعبر اليونسكو عن روح التعاون بين الشـعوب دون نقد لتسلط أمريكـا عليها، وعملها على إلغاء قرار مساواة الصهيونية بالعنصرية. مع أن المفكر الرائـد ينقد الأمـم المتحـدة والنظـام العالمي وتسلط الدول الخمـس الكبـار علـى مجلـس الأمـن وحق الفيتو.

٩- صحيـح أن المفكـر الرائـد ينقـد الرأسـمالية والاسـتعمار والعنصريـة والمركزيـة الأوربيـة وهـى ظواهـر ارتبطـت بـالغرب وتعبـر عـن بعـض سـماته الرئيسية. فبعد زيارته للولايات المتحدة الأمريكية ١٩٥٣/٥٤ نقد مظاهر العنصرية ضد الأمريكيين الأفارقة ولم تحوله الزيـارة إلـى نـاقد للغـرب كمـا حـدث عنـد سيد قطب بعد زيارة أمريكا قبله بأعوام قليلة. كما يعرض تاريخ أمريكا علـى أنـه بداية الحركة الاستعمارية من العالم القديم إلى العالم الجديد، وسيادة الرجل الأبيض علما ولغـة ودينـا وثقافـة. ثـم حـاولت الولايـات المتحـدة بعـد ذلـك أن تسـتقل بفكرهـا وشخصيتها ومثلها كما بلورها أمرسون، فشته أمريكـا. وصحيـح أيضـا أن الغـرب يشعر الآن أنه ليس وحده فى العالم، بل إن هناك غيره فيه[1]. إلا أن المفكـر الرائـد مازال يرى أن تاريخ الانسانية كله هو تاريخ الغرب الحديث. ويختزل ما يزيد على سبعة آلاف عام من حضارات البشر القديمة الى القرون الخمسة الأخيرة من تـاريخ الغرب. لم تكن جغرافيا أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية معروفة قبـل معرفـة الرجل الأبيض بها ثم أصبحت ملحقات المركز الأوربى فى علاقته بالأطراف.

خامساً : جدل الأنا والآخر

لما كان الأنا أقرب إلى السلب منـه إلـى الإيجـاب، وكـان الآخـر أقـرب إلـى الايجاب منه إلى السلب فإن السؤال الآن مـا هـو جدل الأنـا والآخـر، جدل السلب والإيجاب؟ وهل يصل الجدل إلى أقصى حد فى ثنائيـات متعارضـة بين الموضـوع ونقيضه أم أن له حلا فى مركب بينهما؟

يبدو أولاً جدل السلب والإيجاب فى ثنائيات متعارضـة مركـب بينهمـا علـى النحو الآتى :

---

(١) "هذا هو عصرنا بما له من حسنات وفاعلية وما عليه من سيئات لم يكتـب علـى بابـه للغرب فقط حتـى يظن الآخرون أن الدار ليست دارهم بل هى دار للجميع وعلـى جميعنـا تقـع تبعاتهـا" ، المصـدر السـابق ص ١٢٣.

١- حضارة العرب تقوم على أساس الدين بينما حضارة الغرب تقوم على العلم. حضارتنا يمثلها الغزالى وحضارتهم يمثلها نيوتن، حضارة الأنا "المنقذ من الضلال" وحضارة الآخر "العلم الجديد". الثقافة العربية دينية يمكن حذف العلم منها أو إضافته فى حين أن الثقافة الغربية علمية يمكن حذف الدين أو إضافته عليها. ويتم تعميم الحكم على كل الحضارات. فهناك حضارة ركيزتها الدين وحضارة ركيزتها العلم. والحقيقة أن هذا التقابل صورى مفتعل، فحضارة الدين قد أنتجت العلم، وحضارة العلم لم يمح منها الدين بل تحول فى صورة فلسفة وفن كما هو الحال فى المثالية الألمانية عند كانط وفيشته وهيجل وشلنج وفى المثالية الأمريكية عند رويس. وكما لا يجوز معاداة الدين باسم العلم فإنه لا يجوز معاداة العلم باسم الدين.

٢- حضارة العرب تقوم على الأخلاق وحضارة الغرب تقوم على العلم[1]. العلم مدعاة للاتفاق أما الأخلاق فمدعاة للاختلاف. العلم مطلق أما الأخلاق فنسبية ومن ثم يكون السؤال : ما هو المقياس الذى به يتحدد اتفاق أو اختلاف النظرية الأخلاقية سؤال متناقض لأنه لا يوجد مقياس واحد عام للأخلاق كما هو فى العلم. هناك اختيارات فى الحياة تتغير طبقاً للعصور وفترات التاريخ. والحقيقة أن هذا التقابل أيضا مصطنع. فحضارة الغرب بها العلم والأخلاق، وبها مدارس الأخلاق المعيارية. كما أن حضارتنا بها علم رياضى وطبيعى وإنسانى مع الأخلاق. فهذا التقابل الحاد بين العلم والأخلاق لا وجود له إلا فى أذهان المعلمين. إذ تساعد الثنائية المتعارضة على إثارة الأذهان وشحذ الهمم ودعوتها إلى الاختيار.

٣- ويوجد تقابل أيضا بين العلم والثقافة. فحضارة الغرب حضارة العلم وحضارتنا حضارة ثقافة. العلم يوحد بين البشر والثقافات تفرق بينهم. وتؤثر الثقافات فى رؤية العالم وتصبح إحدى سمات الشخصية الوطنية. فالأوربى ينظر إلى الكلب نظرة علمية والعربى ينظر إليه على أنه نجس[2]. والحقيقة أن للأوربى أيضا محرمات فى ثقافته الشعبية. وله أيقوناته وتماثيله وصوره. ولنا أيضا نظرتنا العلمية للطبيعة وللإنسان كما نظر العربى القديم إلى الطبيعة. وليس صحيحاً أن المبادئ عند الغرب مبادئ علوم وأن المبادئ عندنا مبادئ الأخلاق فإن المبادئ فى الغرب تتضمن العلوم والأخلاق معا. ويكتب كانط "نقد العقل النظرى" لتأسيس العلوم و"نقد العقل العملى" لتأسيس الأخلاق. والمبادئ عندنا ليست فقط مبادئ الأخلاق بل أيضاً أوليات العلوم فى نظرية العلم كما هو الحال فى علم الأصول.

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧.

ليست المبادئ عندنا فقط هى المرتبطة بالدين بل هى أيضا كذلك عند كانط وفشته وعند المثاليين الغربيين. صحيح أن منطقة الشرق الأوسط قد تميزت بالدين ومهبط الوحى ومنه انبثقت الأخلاق. وكذلك الحال فى الغرب عندما حول كانط قواعد الدين إلى مبادئ الأخلاق. ولنا أيضا نظرتنا العلمية للطبيعة وللإنسان كما نظر العربى القديم إلى الطبيعة نظرة علمية إلى النبات والحيوان والفلك. والغرب ينظر إلى الشرق على أنه متخلف أقل منه علماً وإنسانية وحرية، ونحن ننظر إلى الغرب نظرة واقعية ولا نطلق أحكاما عليه تنقصها الدقة والإحكام. هذا التقابل الشديد بين ثقافتين لا وجود له إلا فى الأفكار الشائعة التى تمتلئ بها الصحف كأمثال سيارة يتناقلها الناس فتخلق تصورات تحدد وضع الأنا فى مقابل الآخر فى جدل السلب والإيجاب، والنفى والاثبات. فلا الغربى لديه نظرة علمية دون موقف نفسى ولا العربى له موقف نفسى دون نظرة علمية.

٤- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة علم فإن حضارة العرب حضارة أدب، وهو نفس التقابل السابق. العلم عام والأدب خاص. وهو أيضا تقابل مصطنع. ففى كل حضارة علم وأدب. وكل منهما إبداع. فللحضارة الغربية علمها وآدباها. وللحضارة العربية أدبها وعلمها. وقد يكون الفرق فى الدرجة وليس فى النوع. ليست وظيفة الأدب التكيف مع الحياة والتعبير عن الضيق من فقدان التلقائية بل هو تعبير أيضاً عن مواقف النضال، التعبير عن الحق بالجمال. ليس الأدب تعبيرا عن ظاهرة مرضية بل وسيلة للتعبير والإيصال أكثر تأثيرا وفاعلية وأكثر انتشارا واتساعا بين الناس. ولا يقتصر تيار الشعور على الأدب الغربى وحده بل هو فى كل أدب. وليس المعنى فقط فى بطن الشاعر العربى ولكنه فى بطن كل شاعر عربى وغربى. لا يعبر الأدب فقط عن الجوانب الذاتية فى الحياة لتخفيف الضيق بالعلم بل يعبر عن واقع الناس. هناك الواقعية فى الأدب العربى عند نجيب محفوظ وعبد الرحمن الشرقاوى وليست قاصرة فقط على الأدب الغربى.

٥- وإذا كانت حضارة الغرب حضارة عقل فإن حضارة العرب حضارة وجدان. ويعمد هذا التقابل على الخصائص المميزة للشعوب والأدبيات التى ازدهرت فى الغرب فى القرن الماضى فى أوج النظريات العنصرية التى تقسم العالم إلى قسمين "آرى" و"سامى"، غربى وشرقى، أبيض وأسود. وهى أحكام مسبقة ينقصها الدليل والبرهان، وتلغى الفروق الفردية، وتختزل الكل إلى أحد أجزائه. مثل: الأمريكى برجماتى والفرنسى يقينى. وماذا عن البريطانى والإيطالى والأسبانى والروسى؟ وهل هذه أحكام علمية تقوم على تحليل عينات ممثلة لملايين البشر أم أحكام صحفية إعلامية الهدف منها الاثارة أو شحذ الهمم؟

٦- والتقابل بين الفلسفة والتصوف، بين المعقول واللامعقول، بين العلم والشعر تقابل مفتعل. فكل حضارة بها فلسفة وتصوف، معقول ولا معقول، علم وشعر، سواء كانت حضارات الغرب إبتداء من اليونان أم حضارات الشرق فى الصين والهند وفارس وبابل وآشور ومصر القديمة. وإن الحضارة العربية أنجبت الكندى وابن رشد كما أنجبت ابن سينا وابن عربى والغزالى وابن الفارض والسهروردى وابن الفارض. وفى هذا التقابل يظهر منطق "إما....أو" على التبادل وليس منطق التكامل، وكأن على الإنسان أن يختار بين الأنا أو الآخر، إما أن يثبت ذاته ويفقد الآخر وأما أن يفقد ذاته ويغترب فى الآخر.

٧- كما أن التقابل بين الاستقراء والاستنباط يخضع لنفس المنطق، وكأن حضارة الغرب تقوم علىالاستقراء ولا استنباط فيها، وحضارة العرب تقوم على الاستنباط ولا استقراء فيها. ولقد أسس ديكارت قواعد المنهج الاستنباطى، وطبقه اسبينوزا فى الأخلاق والسياسة، وأصبح دعامة العلوم الرياضية طبقا لقسمة الوضعية المنطقية القضايا إلى تحليلية وهى القضايا الرياضية، وتركيبية وهى القضايا فى العلوم الطبيعية. ولم يكن علم القدماء علم استدلال فحسب أو لغويا فقهيا فقط بل كان يقوم أيضا على التجارب الطبيعية، والتحقق من صدق الفروض. والقياس الفقهى تجريبى على الفرع، إستنباطى لغوى على الأصل. والأفكار تتحقق أيضا فى الواقع وليس فقط الفروض والقوانين فى العلوم الطبيعية. ومن ثم فالسياسة ليست فقط مجرد تعبير عن إرادة الحاكم بل تجريب على الواقع وعلى ما يقبله الناس أو يرفضونه بدليل ثورات الخبز والحرية فى مجتمعات الاستغلال والقهر. والفكر بطبيعته له فكر مضاد. وهى نقطة قوة وليست نقطة ضعف، والفرض العلمى أيضا له فرض مخالف، فإذا ما تحول إلى قانون أصبح سطحيا أحادى النظرة حتى يأتى قانون آخر أعم منه وأشمل. ويتجلى الرأى والرأى الآخر فى فلسفة العلوم بل وفى التقنية. فالتقابل بين الفلسفة والعلم الطبيعى على هذا النحو تقابل مصطنع، صورى مزيف. هناك الفلسفة كعلم محكم وهناك العلم وتعدد النظريات فيه. الاختلاف فى الفكر والاتفاق فى العلم أسطورة لا تقل عن أسطورة الاتفاق فى الفكر والاختلاف فى العلم. فالرأى والرأى المضاد طبيعة الفكر البشرى فى الفلسفة أو فى العلم. إنما الخلاف فى الدرجة وليست فى النوع، فى درجة الاتفاق أو الاختلاف. بل أن إجماع العقل والأفكار الفطرية والبديهية فى الفلسفة مدعاة للاتفاق أكثر من الاختلاف.

٨- إن اتجاه الغرب نحو الطبيعة مباشرة وتنظيرها ومحاولة فهمها واكتشاف قوانين لا تقابل بالضرورة إتجاه العربى نحو الكتاب. فهذه قسمة شائعة بين حضارة الطبيعة وحضارة النص. فإن الغرب أيضا يعكف على نصوص يعيد

تأويلها وقراءتها كما فعل ألتوسير مع ماركس، وهيدجر مع كانط ونيتشه وشلنج وهوسرل. كما أنه مازال يعكف على الكتب المقدسة لإقامة لاهوت الأزمة ولاهوت الوجود. كما أن العلم الطبيعي العربي توجه نحو الطبيعة مباشرة على ماهو معروف من تأسيس المنهج التجريبي عند جابر بن حيان وابن سينا وابن الهيثم والبيروني. كما قام علماء أصول الفقه بتحليل العلل الفاعلة والمؤثرة في الفرع. والطبيعة في علم الكلام تسبق التوحيد، وفي الفلسفة تسبق الالهيات. والتأمل في آيات الكون طريق إلى الله عند الصوفية. وفي اللسانيات الحديثة الطبيعة نص مفتوح، والكتاب نص مكتوب، وكلاهما لغة وشفرة. فلا فرق من حيث البنية بين الطبيعة والكتاب. كلاهما آية[1].

٩- والتقابل بين الثقافة العربية والثقافة الغربية عند المفكر الرائد هو تقابل بين الثبات والتغير، بين المجرد والعيني. فأهل الكهف عادوا بعد ما يزيد على ثلاثمائة عام فوجدوا عصرا غير العصر، وفضلوا النوم والعودة إلى عصرهم لاستحالة التكيف مع العصر الجديد. ولا يوجد فيلسوف غربي إلا وأكد على التطور والتغير مثل دارون ونيتشه وهيجل وهويتهد وبرجسون وماركس وفرويد. وهو تقابل كاريكاتوري. ففي كل حضارة هناك جدل بين الثابت والمتحول كما عبر عن ذلك أدونيس، بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين هوسرل والوجوديين، بين المثالية والتطورية. بل لقد قال الطبائعيون من المعتزلة الأوائل بالتغير والطفرة والكمون. وعند محمد بن كرام الله محل للحوادث. وفي التصوف كل شئ خاضع للحركة، المقامات والأحوال والطريق إلى الله. حركة إلى الداخل أو حركة إلى أعلى، الشريعة أو الطريقة أو الحقيقة. والتأويل أداة الحركة. والاجتهاد كما سماه إقبال عنصر الحركة في التشريع. وفيلسوف الثبات في الغرب اسبينوزا. والماهيات عند هوسرل ثوابت. هذه الثوابت هي سبب استمرار الشخصية العربية في التاريخ، كما أن الفروض في الغرب أدت إلى الشك في المبادئ، وإفلاس الفلسفة كما يقول هوسرل، والانتهاء إلى نزعة الشك واللاأدرية والعدمية. مع أن الغرب أيضا به ثوابت عند ديكارت مثل الأفكار الفطرية، وعند كانط مثل التصورات القبلية، وعند هيجل مثل الروح.

١٠- ويضع المفكر الرائد تقابلا بين العقل والإرادة. فحضارة الغرب حضارة العقل والحضارة العربية حضارة الإرادة. ويدافع عن العقل في مقابل اختيارات أخرى مثل الإرادة والشعور. وهو تقابل أيضا لا يطابق الواقع الحضاري. فكل حضارة بها عقل وإرادة، فكر ووجدان. نظر وشعور، أبوللو

(١) المصدر السابق ص١٩٢.

وديونيزيوس. والعقل مفهوم واسع عند القدماء يشمل الحس والاستدلال والوجدان. ونادرا ما يذكر بالرغم من حاجة العربى إليه. يتمتع بالذاكرة التى فيها قصص الأنبياء. فالذات هو الذاكرة الحية للأمة. وفى الغرب المعاصر بدأ التفكير فى الرواية والزمان والسرد والقص وتجاوز العقل إلى الذاكرة بعد أن تم تجاوزه عند الوجوديين إلى الخيال. والتاريخ قصة الحرية عند كروتشه، والحياة قصة من خلال السيرة الذاتية. ووضع الأمثال والحكم خاصية عامة لدى الشعوب السامية عرفها الغرب أيضا وعند كبار الصوفية وبلورها نيتشه فى "هكذا تكلم زاردشت" وشوبنهور ومن قبله. لذلك كثف العربى خطابه.

١١- والفن الغربى ينشد المحسوس والعينى فى حين أن الفن العربى ينشد المثال والوحدة المجردة. هذا أيضا تقابل وهمى. فالفن عند هيجل يعبر عن المثال وليس عن المحسوس كما هو الحال فى الفن الشرقى. والفن الغربى أيضاً تتجلى فيه المدرسة الواقعية فى فنون الأدب والرواية والقصة والشعر والمقال بل وفى الفنون التشكيلية أيضا. فكلاهما تياران فى الفن يوجدان فى كل حضارة. فإذا ما انتقل المفكر الرائد من الفن إلى الأخلاق يكون التقابل العكسى هو الصحيح، الأخلاق فى الغرب تعبر عن المثال الصورى المجرد وعند العربى عن الأكمل والأفضل. واللغة دليل على ذلك. فالمثل الأعلى فى اللغة العربية يعنى الأكمل والأفضل على مستوى الحس. فى حين أن لفظ "أيديال" يعنى النموذج المجرد المطلق أى الفكرة العقلية، مع أن اللفظ مشتق من الفعل اليونانى Idein الذى يعنى الرؤية. وماذا عن آية **﴿ولله المثل الأعلى﴾**؟ ألا تعنى نفى الشبيه والمثيل الحسى وأنها أقرب إلى التنزيه المجرد منه إلى العينى الحسى؟ وقد لا يوجد فرق بين المعنيين، العربى والغربى، كلاهما يقيس المسافة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون. وما العيب في ارتباط المثل الأعلى عند العربى بالحياة العملية وكما عبر عن ذلك الغزالى فى "إحياء علوم الدين"؟ المثال عند العربى واقعى وهو مجرد عند هيجل لأن المجرد عند هيجل هو العينى. هذا التقابل بين المجرد والمحسوس إنما يعبر عن ثنائية الوعى الأوربى التى شطرته شطرين متعارضين كما هو الحال عند الأستاذ الرائد. هناك إذن اختلاف فى موقف الفيلسوف فى تصوره للصلة بين المجرد والعينى فى الفن أو فى الأخلاق(١).

١٢- والمرأة عند العرب شئ وفى الغرب إنسان(٢). مع أنه لا توجد حضارة كرمت المرأة كالحضارة العربية دفاعا عن حقها فى الحياة والكرامة والمساواة

---

(١) المصدر السابق ص٢٨٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١ .

والتعظيم والحفاظ على الحقوق. أما من حيث الواقع الاجتماعي، فإن ما يسرى على المرأة من ضياع هذه الحقوق يسرى على الرجل. فكلاهما مواطن تضيع منه حقوق المواطنة. كما أن حقوق المرأة فى الغرب أحيانا ضائعة وإلا ما نشأت حركات تحرير المرأة ومطالبتها بالعمل وبالأجر المساوى لأجر الرجل إذا ما أدت نفس العمل، وحقها فى الانتخاب والتعليم. والمحافظة على شخصيتها الاعتبارية بعد الزواج. أما حقها فى العرى وامتلاك الجسد والشذوذ الجنسى والاجهاض فهو مرتبط بطبيعة المجتمع الغربى وليس حقا عاما. وهو تصور شائع شبيه بالحكم على الثقافة العربية بأنها لم تعرف الحب العذرى وبأن المرأة مجرد الأم الوليد أو وسيلة الاشباع الجنسى للرجل بالرغم من وجود الشعر العذرى فى الأدب العربى، وأن تجارة الجنس والرقيق الأبيض مزدهرة فى الغرب أكثر من ازدهارها عند العرب.

١٣- والثقافة الغربية تبدع فى حين أن الثقافة العربية تنقل. الأولى تنتج والثانية تستهلك. وهنا تكمن أزمة العربى فى أنه يأخذ من العصر ولا يعطيه. يستهلك العلم ولا ينتجه. ينقله ولا يساهم بالإبداع فيه[1]. وهو حكم يجافى الواقع والتاريخ، ويبرئ شعبا ويدين باقى الشعوب. فالنقل والإبداع مرحلتان فى كل حضارة. نقلت اليونان عن الشرق القديم ثم أبدعت. ونقل العرب عن اليونان ثم أبدعوا. ونقل الغرب فى العصر الوسيط عن العرب ثم أبدع فى العصور الحديثة. ونقلنا نحن العرب المحدثين عن الغرب منذ مائتى عام وأبدعنا وإن تأخر الأبداع قليلا نظرا لكثرة النقل وعدم استقرار المجتمعات وانشغالها بقضايا التحرر من الاستعمار. فإثبات الوجود له الأولوية على الإبداع العلمى والثقافى. وهو تبادل أدوار فى التاريخ ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾. وليس صحيحا أننا ننقل علما لم نساهم فيه لأن العلم ظاهرة تراكمية. فى الطائرة الحديثة ساهم عباس بن فرناس. وفى الذرة ساهمت نظرية الذرة عند علماء المسلمين ونظرية الجزء الذى لا يتجزأ سلبا أم إيجاباً عند المتكلمين. وفى الكيمياء الحديثة ساهم جابر بن حيان. وفى البصريات الحديثة ساهم ابن الهيثم. وفى الطب الحديث ساهم الرازى وابن سينا وابن رشد. ليس صحيحا أننا ننقل ولا نبدع، وأننا نتمتع بما لا نخلق، وأننا نأخذ ولا نعطى. فالإبداع العلمى لدى الشعوب غير الأوربية فى الحرب والسلم مشهود به، ومعروف فى فيتنام والصين وأمريكا اللاتينية أثناء حروب التحرير، وفى مصر أثناء حرب اكتوبر استعداداً وأداءً. الاختلاف فى الدرجة وليس فى النوع. فى الغرب أكثر لأن ما يصرف على البحث العلمى من آلات وتجهيزات وتمويل

(١) المصدر السابق ص١٩١

وإمكانيات أكثر بكثير مما ينفق لدينا. واستقرار النظام الاجتماعى هناك يساعد على البحث العلمى أكثر من اضطرابه هنا. لا يبدع الغرب وحده ونحن نشترى، ولا ينتج الغرب وحده ونحن نستهلك بل نبدع أيضا وإن لم يكن كثيرا. وماذا عن إبداعات الأنا فى حركات التحرر الوطنى وفى بناء الدول الحديثة، فى التعليم وفى الزراعة وفى الصناعة. ويطالب المفكر الرائد بالاستمرار فى نقل العلم وكأن قدرنا هو النقل ثم بتطبيقه كمعيار فى الحياة العامة. فلا معنى للهتاف للحرية ونحن تابعون فى العلم والصناعة والتقنية والتقدم للغرب. والحقيقة أن الحرية لها الأولوية على العلم. فلا علم إلا للأحرار ولا إبداع إلا للمستقلين. لم يكن مطلب العلم قاصرا على الغرب وحده بل كان مطلب كل حضارة منذ حضارات الشرق القديم فى مصر والصين والهند وفارس وبابل. إنما استحوذ عليه الغرب وجعله عنوانا لحضارته، وصمت عن أصوله اللاغربية فى الشرق القديم. لقد أبدع القدماء فى الفلك والطب قدر إبداع المحدثين. واختراع المحدثين الانسان الآلى لاندرى هل هو نعمة أونقمة؟ وساعد منهج التحليل فى الكشف عن الظواهر، وليس هو المنهج الوحيد. فقد يساعد التركيب أيضا على ذلك. أما الذرة فموضوع مشترك بين القدماء والمحدثين مع فرق فى الزمن، بداية القدماء والتراكم العلمى عند المحدثين. صحيح أن هناك فرقا بين نقل العلم وابداع العلم ولكن إبداع العلم أفضل. والنقل مرحلة أولى يتلوها الإبداع كمرحلة ثانية. إذ يمكن نقل العلم فى مجتمع خرافى لا عقلانى فيقع فى ازدواجية بين أينشتين والغزالى، بين المعمل والضريح. بين الاعتماد على العلم والتبرك بآل البيت.

١٤- والأمم نوعان : أمم تسير فى المقدمة مثل أمم الغرب وأخرى تسير فى المؤخرة مثل أممنا، وكأن مسار التقدم حتمى فى التاريخ فى كل المراحل والعصور وليس قانونا ينتظم الشعوب جميعا فى لحظات النهوض والسقوط، القيام والقعود[1]. وما أكثر ما كتب فى الغرب فى هذا القرن منذ نيتشه عن انهيار الغرب، وموت الاله، وأفول الغرب (إشبنجلر)، وإفلاس الغرب (هوسرل)، وقلب القيم (ماكس شيلر)، ومحاكمة الحضارة (توينبى)، وأزمة الوعى الأوربى (بول آزار)، والآلات التى تخلق الآلهة (برجسون). وما أكثر ما كتب منذ فجر النهضة العربية عن شرط التقدم والنهوض عند الاصلاحيين (الأفغانى، محمد عبده، شكيب أرسلان، أديب سحق.....) والليبراليين (الطهطاوى، خير الدين التونسى، على مبارك......) أو العلميين (شبلى شميل، فرح انطون، سلامة موسى.....).

---

(١) "لن يفلح العربى إذا هو اقتصر على أن يكون عبورا بالاقدام حين تكون الرؤوس ملتفتة إلى الوراء"، المصدر السابق ص ٢٨٤.

١٥- والحضارات نوعان: شرق وغرب، على نمط ثنائيات، الفن والعلم، الدين والعلم، الوجدان والعقل، الأخلاق والعلم .. الخ. فهناك الشرق الفنان والغرب العالم. وهى ثنائية صورية لا وجود لها. ففى كل حضارة هناك علم ودين، فن وفلسفة، وجدان وعقل كما هو الحال فى الحضارات الشرقية فى الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين، ومصر القديمة....الخ. وفى إيران هناك عقلانية السياسة، وفى الهند هناك المنطق البوذى. وفى الحضارة الغربية، يزدهر الفن قدر ازدهار العلم. والأدب اليونانى كان سباقا على الفلسفة اليونانية. وعند اليونان هناك النحلة الأورفية والأساطير وإشراقيات أفلاطون. والحركة الرومانسية فى أوائل القرن التاسع عشر كان لها أبلغ الأثر فى تكوين الوجدان الأوربى. وانتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى الغرب كان وراء النهضة الأوربية الحديثة. والعلم عندنا خرج من الدين وليس ضده. والدين فى الغرب له حضوره حضور العلم. كما جمع الشرق بين العلم. والفن كما هو الحال فى نهضة اليابان المعاصرة على أساس التجاور، العلم فى علاقة الإنسان بالطبيعة والدين أو الفن أو الأدب فى علاقة الانسان بنفسه وبالله. وإن تثبيت خصائص جوهرية للشعوب لهو وقوع فى الجواهر الثابتة التى ينكرها المفكر الرائد ويفضل عليها الوقائع المتغيرة. وهى أحكام قد لا تخلو من شعوبية نشأت فى الغرب فى ذروته العنصرية فى القرن الماضى.

١٦- وأخيرا تعادل ثنائية الشرق والغرب ثنائية الجنوب والشمال. فما يقال على الشرق يصدق على الجنوب، وما يقال على الغرب ينطبق على الشمال. فأفضل البشر فى الغرب والشمال، وأسوؤهم فى الشرق والجنوب كما هو الحال عندنا. وهى ثنائية الجهل والعلم، الضعف والقوة، الشر والخير، الباطل والحق. وهى ثنائية شعبية إعلامية دعائية لا وجود لها فى الواقع والتاريخ. فماذا عن نهضة الشرق الحالية فى اليابان والصين والهند والملايو وهونج كونج وتايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة والدول الصناعية الحديثة، النمور الآسيوية؟ وماذا عن استقلال الشعوب الحديثة فى أفريقيا والقضاء على الاستعمار الأوربى وتأسيس الدولة الحديثة؟

سادساً : هل الحل فى تجاور الثنائيات ؟

وبالرغم من جدل الأنا والآخر والثنائيات المتعارضة كما هو الحال فى الخطاب الإعلامى الشائع، يرى المفكر الرائد أنه يمكن الجمع بين الحسنيين فى شخصية العربى فى مركب جديد للموضوع. ففى التعارض والانقطاع بين الطرفين

أخذ النموذج الغربى بطرف دون الطرف الآخر. ولكن السؤال هو : هل الجمع بينهما بطريقة الشرق، تجاورهما معا، العلم فى الحياة العامة والفن فى الحياة الخاصة أم بطريقة الوحدة العضوية بينهما بحيث يخرج الجديد من القديم تأكيداً على استمرارية الشخصية القومية فى التاريخ؟ وإذا كان بالإمكان تحقيق هذه الوحدة بين النقيضين هل يتم ذلك فى هذا العصر أم أنها تمت من قبل عبر التاريخ؟

١- يحدد المفكر الرائد ثلاثة مواقف بالنسبة لهذين النقيضين اللذين يبعدان عن الثقافتين العربية والغربية. الأول الموقف السلفى الذى يدافع عن الثقافة العربية الإسلامية ويرفض الثقافة الغربية المعاصرة. والثانى الموقف العلمانى الذى ينقل الثقافة الغربية المعاصرة ويريد الانقطاع عن الثقافة الإسلامية القديمة. والثالث الذى يحاول الجمع بين الاثنين. وهى القسمة الشائعة الصورية المذكورة دائما فى الدراسات الثانوية عن الفكر العربى المعاصر. وينقد الموقف الثالث بأنه مذبذب يذهب أينما تذهب الريح، ويريد تطويره وإحكامه حتى يتحول إلى موقف حضارى رصين[١].

٢- وقد تم هذا الجمع فى التاريخ بين الثقافة العربية والثقافات المجاورة شرقية: هندية وفارسية، وغربية: يونانية ورومانية. وقرأت الثقافة العربية هذه الثقافات بلغتها. فالجمع هو إعادة التعبير عن ثقافة الآخر بثقافة الأنا، ليس فقط لغة، على ما هو معروف فى ظاهرة التشكل الكاذب، بل أيضاً على مستوى إكمال المعانى وإيجاد التوازن فى النظرة إلى الأشياء.[٢] أضاف العرب إلى ثقافتهم الموروثة علوم العصر وهو ما أكده ابن رشد فى "فصل المقال" للجمع بين الشريعة، علوم الأنا، والحكمة ، علوم الآخر. وقد تم هذا الجمع على أيدى القلة المثقفة فجمع العرب بين عقلانية الغرب وصوفية الشرق فى ثقافة ثالثة شرقية وغربية. وإذا فعلت ذلك قديما فإنها قادرة على أن تعيد الكرة حديثا. وقد بدأ ذلك المصلحون مثل الأفغانى ومحمد عبده، والليبراليون مثل الطهطاوى وعلى مبارك وطه حسين والعقاد. وقد جمعت حضارات الشرق منذ القديم بين الدين والعلم، بين إيران واليونان، بين التصوف والفلسفة. وهو ما أشار إليه أول ما نزل من القرآن ﴿إقرأ﴾. فالقراءة ليست فقط لغة بل علما. فالجمع بين الدين والعلم من إشعاعات التوحيد، الجمع لا الفرق، مثل سر التثليث ولكنه هذه المرة سر الثنائية[٣]. وقد ربط العربى منذ القدم بين الدنيا والآخرة، بين دار الفناء ودار البقاء. فهناك حياة بعد

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٢) التراث والتجديد ، المصدر السابق.

(٣) "ليس فيما ذكرناه شئ من فكرة التوحيد بمعناها الدينى لكنها إشعاعات من تلك الفكرة الجليلة رأيناها فى الإنسان وحياته"، عربى بين ثقافتين ص ٢٧.

الموت، وزرع بعد الصحراء، ومياه بعد الجفاف، ووفرة بعد القحط. ومن يستطيع أن يمتلك الزمان والخلود، الغرب والشرق، الروح والمادة، بين أصحاب الأدمغة الصلبة وأصحاب الأدمغة اللينة بتعبير وليم جيمس، بين العلم والشعر، بيع الحس والخيال يكون نفسه والآخر فى آن واحد. وهذه دلالة التوحيد. وليس من الصعب على العربى أن يشارك فى نهضة العلم الحديثة بإعادة تنظيم المجتمع. ويتم ذلك بثلاث طرق. الأول أن نحيا حياة إجتماعية من شأنها أن تفرز لنا وجوب البحث العلمى الذى نواجه به تلك المشكلات. والصعوبة فى ذلك أن المجتمع الذى لم يستقر بعد سياسيا واجتماعيا لا يستقر علميا. والثانى أن ينشأ فى جوف تلك الحياة العلمية ربط رجال الاختصاص. وقد تم ذلك بالفعل من خلال الجمعيات العلمية. ولكن غياب المشروع القومى النهضوى يجعلها عاجزة عن أن تؤدى عملها العلمى والوطنى. والثالث المبادرة بلغة علمية جديدة. والصعوبة فى ذلك وفود مثل هذه اللغة من الخارج وليس تطويرها من الداخل مما يجعلها أقرب إلى الوافد منها إلى الموروث. وعلماؤنا بالداخل أيضاً يحفرون فى العلم، ويصارعون فى المؤسسات، ويقاومون الأهوال، وليس فقط فى الخارج ينعمون بالبحث العلمى فى مجتمعات مستقرة ويشعرون بالغربة. مهمة العالم الوطنى الجمع بين علوم العصر وما لديه من تاريخ علمى وليس فقط تاريخ دينى. فنحن لسنا بلا تاريخ علمى كما أن الغرب ليس بلا تاريخ دينى. لا أحد منا يرفض العلم ثم يأتى بالخبراء. فهذا موقف مزدوج يدل على الرغبة فى التسلط مرة باسم الأصالة ومرة باسم المعاصرة، مرة باسم الدفاع عن القديم للتسلط على الجماهير ومرة باسم العلم الحديث للسيطرة على الخاصة. وكيف يتم رفض العلم وقد كان للقدماء الريادة العلمية. لا تعارض روح العلم الجديد روح الحضارة، ولا تناقض الدين أو الحياة نظرا للوحدة المبدئية بين الوحى والعقل والطبيعة.

٣- وإذا كانت هذه دلالة التوحيد فكيف يكون اتجاه العربى المعاصر نحو العلم انحرافا عن طبيعته الشعرية فى اتجاهين نحو الأسوء ونحو الأفضل، نحو السياسة ونحو العلم؟ وكيف يكون انحرافاً جديرا بالتأييد؟ وماذا عن تأسيس العلوم القديمة وبناء الدول الحديثة؟ هل كان كلاهما انحرافين عن الطبيعة العربية؟[1].

---

(١) "ومن ثم أصبحت عقيدة التوحيد مداراً للوقفة العربية حتى فعلت فعلها فى تشكيل النمط الثقافى العربى الذى هو أساس العروبة وجوهرها" عربى بين ثقافتين ص ٨١ "ولئن كان الواقع العربى الحديث قد انحرف عن تلك الرؤية العربية المتميزة فقد جاء انحرافه هذا فى اتجاهين: أحدهما نكسة أفرزتها الأوضاع السياسية الحديثة محلياً وعالمياً وإذن فهو انحراف لابد لنا من تقويمه. وأما ثانيهما فانحراف نحو الأفضل والأكمل وذلك فى المواضع الذى اضطررنا فيها إلى تعديل ما هو تقليدى فى ثقافتنا من شأنه أن يعرقل النمو، فأحللنا مكانه عناصر قوة مما أنتجته حضارة هذا العصر وثقافته. وإذن فمثل هذا الانحراف جدير بالموازرة والتأييد"، المصدر السابق ص ٨٢.

والنكسة فى ١٩٦٧ أمكن تجاوزها فى أكتوبر ١٩٧٣. والعلم ليس انحرافا عن جوهر العروبة وهو التوحيد. فقد انبثقت منه قديما وتأسست العلوم.

٤- وبعد هذا التقابل المصطنع بين الأنا والأخر، بين العلم والدين، بين العقل والوجدان ، بين الشرق والغرب يجد المفكر الرائد فى شخصية العربى ما يجمع بينهما. وهو وضع مصطنع للاشكال، وتركيب مصطنع للحل[1]. هذه الثنائية المتعارضة بين ثقافتين موقف إفتراضى صرف لا وجود له. فلا توجد ثقافة جوهرها العلم وأخرى جوهرها الدين. بل كل ثقافة متعددة الجوانب تشمل الاثنين معا، ويتغيران طبقا للعصر وللمراحل التاريخية لكل ثقافة. ويظل المفكر الرائد وضعيا منطقيا بثنائياته هذه بين العلم والإيمان، العقل والوجدان، الغرب والشرق، الخبر والإنشاء، الطبيعة والشعر.

٥- ويشغل المؤلف نفسه بقضية الهوية، مصرية أو عربية أو إسلامية، هذه الدوائر الثلاث التى أصبحت المرتكزات الحالية للنهضة المعاصرة سواء قبل الثورة عند الاخوان المسلمين، مصر والعروبة والإسلام، أو بعدها فى الدوائر الثلاث كما حددها عبد الناصر فى "فلسفة الثورة". فالعروبة لديه موقف. ويجعل الصراع بين الفرعونية والعربية صراعا غريبا دون ذكر للإسلامية. العروبة موقف من الكون والحياة، ثقافة متميزة عن غيرها من الثقافات. تقوم على الذوق الفنى المستوحى من قيم الصحراء الجمالية اللانهائية. لذلك لم يعرف العربى الرواية أو المسرح كما عرفها الغرب لأن الفن العربى يتعلق بالكلى المجرد وليس بالأفراد والجزئيات كما هو الحال فى الدراما الغربية. تجلى الفن العربى فى الأرابيسك وفى القصيدة الشعرية العمودية حيث الإيقاع والوزن، وفى أدب المقامات وفى الفصول والغايات لأبى العلاء المعرى. واللغة اشتقاقية ترد إلى الجذع الثلاثى مما يدل على الطابع الهندسى للفن العربى. كما يقوم نظام القبيلة على نظام هندسى للقرابة بين البطون والأفخاذ. وهذا تصور أيضا مصطنع لا وجود له فى الواقع التاريخى. فالعربى فى عصر النفط لا يعرف الحضارة. ولم يحفظها إلا المصرى القاطن فى الوادى حيث الماء والزرع. والفن باعتباره نظاما أو تجانسا ليس فقط فى الفن العربى بل أيضا فى الفن الغربى فى العصر الكلاسيكى. وكيف يعبر العربى فى فنه عن المقال وأفلاطون أيضا كذلك وهو ليس عربيا؟ كما أن هيجل يجعل الفن أيضا تعبيرا عن المثال كما هو الحال فى الفن العربى وهوليس عربيا. وماذا عن إبداع العربى الآن فى القصة والرواية والمسرحية والفنون التشكيلية، الرسم والتصوير والنحت

---

(١) "وبهذه النظرة يستطيع العربى أن يجمع بين الثقافتين فى لغة واحدة فيغير من هيكل حياته ما يمكن أن يتغير لحاقا بموكب العصر، ويصون الثوابت لينجو بحياته من التحلل والدمار"، المصدر السابق ص ٣٩.

والزخرفة وهى فنون دخيلة وافدة من الغرب ولا تعبر عن جوهر العروبة؟ وماذا عن القرآن الكريم وهو يخاطب الذوق العربى بأسلوب القصص الفنى والتصوير بعيدا عن المقال المجرد والنظام الهندسى ؟ وبهذه الطريقة يظن المؤلف أنه يوحد بين مصريته وعروبته. وذلك أن للهوية شرطين : الأول أن تتألف من وحدة وكثرة، والثانى استمرار هذه الوحدة عبر الزمن. وقد عبر القرآن عن الشرط الأول فى آية ﴿**قل هو الله أحد الله الصمد**﴾. فالأحدية الشرط الأول، والصمدية الشرط الثانى. والشعب المصرى. يحقق هذين الشرطين. كما تتمثل صورة الوحدة والكثرة فى ﴿**كل من عليها فإن، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والأكرام**﴾ وهو ما يقوله كل شعب عن هويته واستمراره فى التاريخ بما فى ذلك الصهيونية(١).

٦- ويقوم المفكر الرائد بمحاولة جديدة لحل هذه الثنائيات عن طريق تقسيم قوى الانسان إلى عقل ووجدان وإرادة كما يفعل أفلاطون والعصر الوسيط من ورائه بل والعصر الحديث أيضا عند شوبنهور "العالم ارادة وامتثال" وكانط من قبل فى كتب النقد الثلاث: العقل فى "نقد العقل النظرى" والإرادة فى "نقد العقل العلمى" والوجدان فى "نقد ملكة الحكم". ويتصور الإرادة قوة عضلية وليست إرادة الحياة، الإرادة العاقلة، والعقل المريد. فالعروبة فكر ووجدان. وفى لحظات الثوارت الوطنية تتوحد الإرادة فى مشروع واحد، الثورة الوطنية فى ١٨٨٢، والثورة الليبرالية فى ١٩١٩، والثورة الاجتماعية فى ١٩٥٢، والعلم والإيمان فى ١٩٧١. ولكن هذه الوحدة بين قوى النفس الثلاث سرعان ما تنفك عراها بتبنى كل طبقة أحد عناصرها. فالأقلية تتبنى العقل وتريد الالتحام مع الغرب. والطبقة الوسطى تتبنى الوجدان وتدافع عن ثوابت العروبة مع تغيرات العصر. والأكثرية ترفض اختيار الاقلية ويكفيها التراث الإسلامى الذى يعبر عن وجدانها. ويبدو أن المفكر كان مع الاختيار الأول، إختيار الأقلية التى تريد الالتحام مع الغرب. واقترب من الاختيار الثانى كما توحى بذلك محاولات الجميع بين الثقافتين. وربما صب أخيرا فى الاختيار الثالث كما تكشف عن ذلك بعض العبارات الإيمانية خلال صفحات الكتاب(٢).

---

(١) "يعبر المؤلف عن الاختيار الأول للفئة القليلة التى تريد الالتحام مع الغرب فى ثقافته التحاما تاما حتى لكأننا جزء منه أو هو جزء منا". ثم يأسف لذلك قائلا" وأن هذا الكاتب ليأسف على فترة لم تكن قصيرة من حياته الواعية قضاها نصيرا لتلك الفئة عل ظن خاطئ منه بأن ما نجح فى الغرب كل هذا النجاح الذى أضفى عليه ما أضفى من قوة وعلم وثراء ينجح إذا نحن اصطنعناه. لكنه خطأ فى الرأى قد شاء لهذا الكاتب أن يراه فيهتدى"، المصدر السابق ص٢٤١.

(٢) مثل "الى أن يشاء رب العالمين لنا الهدى"، المصدر السابق ص ٢٤٢ و"بالله "ص٩" والله أعلم" ص ٢٦ "وقد أراد الله.." ص ١١٣ "لا تقنط يا ولدى من رحمة الله" ص ٢٥٧ "لا يا ولدى لا تقنط من رحمة الله "ص٢٨٥" نعمة الله عليه".

٧- وتغيب الثقافة السياسية من المفهوم العام للثقافة، ولا تظهر إلا عرضا. ويعترف المفكر نفسه بأنه لم يتعامل مع السياسة الا كعابر سبيل مثل تعامله مع التراث بالرغم من ضرورة استقلال الشعوب وتحررها من الاستعمار[1]. فقد استولى الاستعمار الأوربى البريطانى والفرنسى على العالم العربى. ويشير إشارات عابرة إلى فلسطين والأراضى المحتلة من إسرائيل. فقد زرعها الغرب مواجهة بين ثقافتين : ثقافة عربية وثقافة غربية مع أن إسرائيل ليست فقط ثقافة علمية كما يروج لها الغرب بل هى ثقافة أسطورية كمامثلتها الصهيونية. كما أنها احتلال أرض وليست فقط ثقافة كما يؤرخ للصراع بين الثقافتين وظهور تيارين عربى وغربى إبتداء من حملة نابليون على مصر، إحياء القديم ونقل الغرب. وكلاهما فى الحقيقة نقل مع اختلاف مصدر المنقول. ويذكر ثورة يوليو ١٩٥٢ الاجتماعية بعد ثورة ١٩١٩ التحررية. وينقد تهاونها مع ثقافة الصفوة وتركيزها على ثقافة الجماهير وكأن الثقافة العالمة هى ثقافة الصفوة وليست ثقافة الجماهير. وينقدها كظهور العامية مع أن العامية سابقة على ثورة ١٩٥٢ فى معركتها مع الفصحى. ولا تعنى ثقافة الجماهير العامية بالضرورة. كما يعيب عليها الاستعانة بالخبراء الأجانب مع أنهم أهل العلم المنقول من الغرب الذى يدعو إليه المؤلف. ولكن حجر العثرة فى الثورة هى إشباع الضروريات والحاجات واستدانة ما يفوق الإنتاج وكأن مهمة الثورة ليست الكفاية والانتاج، وقد كان المؤلف من أعمدتها الفكرية فى رئاسة تحرير مجلة "الفكر المعاصر".

٨- وأخيرا يحاول المؤلف وضع العرب فى التاريخ، تاريخهم الماضى، وتاريخهم الحاضر، وأن يحدد لهم مسارهم التاريخى فى المستقبل. فالثقافة العربية تسير فى خطين : الأول من القرن الأول حتى القرن العاشر الهجرى. خط منارة الثقافة العربية، والثانى من القرن الحادى عشر حتى القرن الخامس عشر، عصر الشروح والملخصات. ويعنى المفكر الرائد بالخط هنا الفترة أو المرحلة التاريخية. والحقيقة أن الفترة الأولى تنتهى بظهور ابن خلدون فى القرن الثامن الهجرى. ومن ثم تنقسم الفترتان كل منهما إلى سبعة قرون ونحن فى نهاية الثانية وبداية الثالثة. ثم يفصل الفترة الأولى إلى قرون. القرن الأول وضع الموضوع، والثانى التفكير والتنظير، والثالث نقل الوافد، والرابع ظهور الحكماء والأدباء، الفارابى وابن سينا وأبو العلاء المعرى وأبو حيان التوحيدى وعبد القاهر الجرجانى وإخوان الصفا، والخامس الغزالى و"تهافت الفلاسفة"، والسادس ابن رشد "وتهافت التهافت"، والسابع ابن خلدون. وهو وصف لا يختلف عليه أحد إلا أن التحقيب أحيانا يكون بالتاريخ الميلادى. فالثانى الهجرى هو الثامن الميلادى، والثالث الهجرى هو التاسع

---

(١) "ولم يكن هذا الكاتب ممن تعلقت نفوسهم بالسياسة الا كما يتأثر كل عابر سبيل من المواطنين"، المصدر السابق ص ١١٦.

الميلادى. وكان عصرنا الذهبى الأول هو العصر الوسيط الأوربى. والخط الثانى من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر الهجرى، دراسة اللغة والعقيدة، والشرح والحفظ. وهى فترة لم تخل من إبداع فى العلوم الرياضية بل وفى الفلسفة عند الشيرازى. ومع هذا الخط الثانى يتقاطع خط ثالث يأتى من الغرب منذ القرن الثالث عشر الهجرى فتنشأ ازدواجية العصر الحديث فى تيارين : الأول إحياء الأدب العربى، والثانى نقل الغرب. وفى الخط الوافد تظهر الرواية والمسرحية النثرية والشعرية فى القرنين العاشر والحادى عشر، ويقصد المؤلف الثالث عشر والرابع عشر. ولا يذكر مفكرينا المعاصرين الاصلاحيين والليبراليين والعلميين لأنه لا يوجد لدنيا فلاسفة. ويتداخل المساران التاريخيان الهجرى والميلادى. فالقرنان الثالث عشر والرابع عشر الهجريان هما التاسع عشر والعشرون الميلاديان. وينتهى المؤلف بضرورة الجمع بين المسارين كثقافتين دون اعتماد الثقافة العربية على إحياء السلفية بدافع دينى قومى كما كان الحال فى الحركة الاصلاحية من أجل أن تتعادل الكفتان فى إطار ثقافى موحد جديد[1]. ويقايس المؤلف بين المسارين فى الحرب. فقاتلناهم فى الحروب الصليبية، وقاتلونا فى الاستعمار الحديث. وفرق بين الحربين، الأولى للدفاع والثانية للعدوان. والغرب هو المعتدى فى كلتا الحالتين، وكنا نحن المدافعين. وانهزم هو فى الحالتين وانتصرنا عليه مرتين. وفى القرون الثلاثة الأخيرة تطورت الولايات المتحدة واستراليا ونيوزيلاندا. وانقسم البشر إلى مجموعتين : الأولى توجه العقل نحو الطبيعة وهى مجموعة الدول الغربية، ذات المجتمعات المستقرة، والثانية تحررت من الاستعمار وهى مجموعة العالم الثالث، وفيها المجتمعات العربية غير المستقرة. والأولى أفضل من الثانية وكأن الابداع الذاتى لشعوب العالم الثالث فى التحرر ومقاومة الاحتلال بالسلاح فى مصر وفيتنام والصين وسائر دول افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية كان أقل قيمة من نشأة العلم الحديث فى الغرب، نيوتن وأينشتين. كما أن التوجه نحو الطبيعة ليس حكرا على الغرب. فقد شارك فيه طاغور فى التربية. كما شاركنا فيه فى العلم القديم.

سابعا : خاتمة : تصغير النفس، وتكبير الآخر، وغياب الواقع

حاول المؤلف أن يعطى فى الجزء الأخير "صورة مصغرة" خلاصة الكتاب كله كى يلم شتات الموضوع الموزع بين الانطباعات الشخصية والسيرة الذاتية فى تسع نقاط[2]. العربى هو المفكر نفسه. والكتاب سيرة ذاتية له على مدى ثلاثين عاما ١٩٦٠ - ١٩٩٠. ويكشف عن جحود الآخرين على نعمة الله له منذ "تجديد

---

(١) "فمن ذا الذى يتعقب السيرة الثقافية العربية ولا يتوقع فى رجحان شديد أن يتحقق فى مستقبل قريب اعتدال الكفتين فى إطار ثقافى موحد جديد"، المصدر السابق ٣٨٩.

(٢) "صورة مصغرة" ، المصدر السابق ص ٣٩٠ ـ ٤١٨.

الفكر العربى" ١٩٧١ وهو الكتاب الأول فى مرحلته الثانية حتى "عربى بين ثقافتين" ١٩٩٠ وهو الكتاب الأخير قبل "حصاد السنين" و"تغريد البجع" والذى يتضمن مقالات الأهرام التى تنشر فى أربع صحف عربية فى وقت واحد. وهذه النقاط العشر هى:

١- العربى تجاه العصر، العربى الجديد، موقفه من المبادئ العامة مع ضرب الأمثلة ووقفته أمام الموروث والوافد، والجمع بين الأثنين، بين المبادئ (الأخلاق) والعصر (العلم).

٢- الهوية التاريخية النابعة من الصحراء، والميل نحو المجرد والثابت مما يتناقض مع المثل الأعلى الحسى الواقعى، والثقافة العربية الموضوعية الذاتية والتى تقبل ثقافة الهندى والفارسى واليونانى والجمع بينهما فى موقف واحد، ثقافة شرقية وغربية فى آن واحد.

٣- وضع العرب فى مسار التاريخ الهجرى من القرن الأول حتى القرن الخامس عشر ثم تداخل التاريخ الميلادى فى العصور الحديثة إبتداء من القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين حيث يعيش العربى مسارين تاريخيين مسار الأنا ومسار الآخر.

٤- دور التراث فى تكوين الشخصية العربية.
٥- دور العصر فى إبداع العلم وصنع التقدم.
٦- فقر الحياة الفكرية المعاصرة.
٧- قلب الترتيب والأولويات، الفكر السياسى وأوليته على الفكر النظرى الخالص.
٨- الجمع بين الثقافتين العربية والغربية.
٩- نظرة مستقبلية. والحقيقة أن هذه النقاط التسع تلخيص للكتاب وبيان لرؤوس موضوعات. ولكن النتائج العامة التى يمكن الانتهاء إليها من قراءة "عربى بين ثقافتين" أو من أى مجموعة من المجموعات السبعة والعشرين فى العشرين سنة الأخيرة بالنسبة للجبهات الثلاث التى يدور فيها الفكر العربى المعاصر يمكن إجمالها على النحو الآتى :

أ ـ الجبهة الأولى الموقف من التراث القديم

١- إختزال الحضارة العربية كلها والتراث الإسلامى كله فى الدين والعلوم الدينية، القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وفى علوم اللغة، النحو والصرف وعلوم البلاغة، البيان والبديع، وكأن العلم الرياضى والعلم الطبيعى لم يزدهرا فيها وكان العلم عند العرب، الرياضة من فلك وحساب وهندسة وجبر وموسيقى،

والطبيعة من طبيعة وكيمياء وطب وصيدلة ونبات وحيوان ومعادن لم يوجد، وكأن الخوارزمى وجابر بن حيان وابن الهيثم والطوسى والسجزى لم يكونوا علماء.

٢- اختزال التراث القديم كله فى الأدب والشعر وفنون القول، والحكم على جوهر العروبة بالفن والخيال، وإغفال التراث العقلى البرهانى الذى ظهر عند المتكلمين، المعتزلة، والفلاسفة، الكندى وابن رشد، والفقهى القياس الشرعى.

٣- جعل الدين مجرد وجدان، علاقة خاصة بين الانسان والله وليس بين الانسان والانسان أو الانسان والمجتمع أو الانسان والطبيعة، وجعله أقرب إلى الفن منه إلى العلم. فالدين والفن ينبعان من الوجدان وكأن الدين لم ينتج فكراً ولا علماً ولا سياسة ولا نظاما إجتماعيا ودوليا.

٤- جمع العرب بين الغرب العالم والشرق الفنان فى ثنائية العقل والوجدان مع أن كليهما يصدران عن التوحيد، توحيد الوحى والطبيعة فى العلم، وتوحيد الوحى والعقل فى الفلسفة وليس عن طريق التوحيد بين ثقافتين، شرقية وغربية.

٥- القسوة مع النفس فى مقابل الكرم مع الآخر، ثقافتنا فقيرة فقر الجنوب، وثقافتهم غنية غنى الشمال. ثقافتنا وجدانية كوجدان الشرق، وثقافتهم عقلية كعقلانية الغرب. ثقافتنا فن، وثقافتهم علم. ثقافتنا تستهلك، وثقافتهم تنتج. وهو التقابل بين النار والجنة، بين العذاب والنعيم، بين الشيطان والملاك، ثنائية متعارضة مشهورة ومشهودة فى الحركة السلفية المعاصرة ابتداء من سيد قطب، على البدل، الجاهلية والإسلام، الطاغوت والله، الكفر والإيمان، الباطل والحق، الخطأ والصواب، إعطاء الأنا أقل بما تستحق، وإعطاء الأخر أكثر مما يستحق. ليست سياسات العرب وحدها هى التى تدور فى أوكار الأبالسة بل أيضا سياسات الغرب فى الحربين الأوربيتين الأولى والثانية، وفى الاعتداءات على العالم العربى، وفى تقطيع الدول فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتقسيم العالم واغتيال الرؤساء ، كندى نموذجا، واغتيال الزعماء، مارتن لوثركنج، مثلاً[1].

---

(١) "إننا إذا لا حظنا أن حياة الثقافة العربية قد بلغت من الفقر حدا لا يجوز لها أن تطمع فى أن تكون ذات أثر فى توجيه التيارات الفكرية فى العالم، فلاهى تملك الأثر الفعال فى سياسة ولا فى اقتصاد ولا فى عقيدة. فالسياسة توضع هناك فى مخابئ الشيطان. ولا ندرى نحن إلا أن نجد الكوارث قد حلت توقعنا فى حبائلها وقوع الأشل العاجز، والاقتصاد يضطرب بموجه صعودا وهبوطا هناك فى أوكار الأبالسة"، المصدر السابق ص ١٩.

ب ـ الجبهة الثانية، الموقف من التراث الغربى

١- اختزال الغرب كله فى العلم الطبيعى وكأن الغرب لم يعرف المثالية والميتافيريقا والتصوف والرومانسية فى الأدب والفن. وهو خطأ منطقى فى رد الكل إلى أحد أجزائه.

٢- الاعجاب بالحضارة الغربية واعتبارها آخر ما وصلت إليه الانسانية من تقدم، وغياب أية وجهة نظر نقدية لها الا فيما ندر فيما يخص المادية والرأسمالية والفاشية والنازية والجرائم المنظمة والعنف.

٣- إعتبار الغرب هو الوريث الوحيد للحضارات القديمة. وأنه متفرد بالعلم، وإنكار دور الحضارات القديمة فى الصين، والهند وفارس وما بين النهرين ومصر فى تكوين العلم الانسانى الذى اقتطف الغرب ثماره فى العصر الحديث. يترك المؤلف البذور ولا يأخذ إلا الثمار.

٤- إعتبار حضارة الغرب المقياس والمعيار والنموذج الذى تحتذيه كل الحضارات. فهى وحدها حضارة العلم والعصر والحرية والديموقراطية، والانسان والطبيعة، وكأن هناك مسارا واحدا للبشرية جميعا، وليس لكل حضارة مسارها. فالتاريخ الميلادى هو تاريخ كل الشعوب والحضارات الصينية والهندية والفارسية والجاهلية والأشورية والكنعانية والمصرية القديمة، وهى حضارات ما قبل ميلاد السيد المسيح والحضارة العربية الإسلامية بعده.

٥- إعتبار قيم العقل والطبيعة والتقدم والحرية والديمقراطية قيما غربية، وهى مُثل عصر التنوير، لم تعرفها باقى الشعوب الغربية مع أنها قيم موجودة فى كل الحضارات بطريقة أو بأخرى، كلها أو بعضها. كونفوشيوس تنوير بالنسبة لديانات الصين القديمة، وبوذا تنوير بالمقارنة بالدين الهندوكى القديم، والإسلام تنوير بالنسبة للمسيحية واليهودية السابقتين عليه. وهى قيم دافع عنها المعتزلة فى أصولهم الخمسة. ويتصور المؤلف الشرق على أنه فنان مع أن الرياضيات ظهرت فى الهند وفى بابل، والعلم فى الصين ومصر القديمة، والسياسة فى فارس. ويسمى الشرق الجنس الأصفر حكما عليه بلون البشرة كما يفعل الغرب فى إطلاق الأسود على أفريقيا، والأصفر على آسيا[1].

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ ص ١٥٥ ص ١٦٣ وأيضا دراستنا "التنوير وتراث العالم" فى همـوم الفكر والوطن دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٥٣٧ ـ ٥٤٤

جـ ـ الجبهة الثالثة: الموقف من الواقع

١- إعطاء الحرية الأولوية المطلقة على باقى التحديات مثل العدالة الاجتماعية، وكما وضح فى مجموعة "عن الحرية أتحدث" وفى ترجمة كتاب "آثرت الحرية" لكرافنشنكو، وغياب قضايا الفقر والعدالة الاجتماعية.

٢- عدم تعرضه للأوضاع السياسية فى العالم العربى وقضاياه مثل الوحدة والتجزئة، وتحرير الأرض المحتلة، والتنمية المستقلة، وتجنيد الجماهير، واختزال الكل فى أحد أجزائة وهى الحرية الفردية.

٣- غياب نقد كاف للعصر ولتجاربه السياسية والاجتماعية، فى التجربة الناصرية وكان من دعاتها فى رئاسته تحرير مجلة "الفكر المعاصر" وفى الحقبة التالية بعد انقلاب الثورة على نفسها فى مقالاته فى الأهرام وتأييد معاهدة الصلح مع اسرائيل فى أيامها الأولى باستثناء بعض الانتقادات بين الحين والآخر على مستوى الفكر مثل نقده لأخلاق القرية.

٤- الاقتصار على ذكر الجيل السابق له مثل الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده وعرابى وسعد زغلول من المفكرين والمصلحين والأدباء والقادة والزعماء أوالمعاصربن له مثل طه حسين والعقاد وسلامة موسى وأحمد لطفى السيد وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ومحمد عبد الوهاب وصلاح طاهر ومحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق ومحمد صادق الرافعى. ولا يذكر أحدا من زملائه ومعاصرين له أيضا مثل أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوى، وعثمان أمين، وإبراهيم مدكور، وأبو العلا عفيفى، وأبو ريان. ولا يذكر أحدا من الجيل التالى له على الإطلاق جيل ١٩٦٧ فى مصر والشام والمغرب بالرغم من التشابه والاختلاف معه فى كثير من المواقف وكأن النجم لا يكون إلا واحدا دون مراعاة لضم أنوار النجوم ضد الظلام المتضامن حتى يطلع النهار.

٥- "عربى بن ثقافتين" هو فى الحقيقة عربى مع ثقافة ضد أخرى، مع ثقافة الآخر ضد ثقافة الأنا، مع ثقافة العلم والعقل والطبيعة ضد ثقافة الدين والوجدان. والكتاب مما يسبب رد الفعل المضاد فى الحركة السلفية المعاصرة، ثقافة الأنا ضد ثقافة الآخر، وكأنه لا مخرج للجمع بينهما جمعا عضويا وأوليا فى مسار تاريخى تطورى طبيعى، وكأن الجيل الحالى ينتقل من فعل إلى رد فعل، ومن رد فعل إلى فعل دون إيجاد ميزان التعادل بين الثقافتين. كل فريق يسكب الزيت على النار ليزيدها اشتعالا وهو يظن أنه يسطع نورا.

(١٠)

الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل

فى عيد ميلاده الثمانين

عبد الرحمن بدوى (١٩١٧-   )(*)

أولاً : من جيل إلى جيل

ليس الفلاسفة دوائر منعزلة فى كل جيل، أو أجيالا منفصلة جيلا وراء جيل، بل هى رسالة حضارية واحدة يقوم بها الفلاسفة ـ عن وعى أو عن لا وعى ـ بإرادتهم الإبداعية الحرة أو بتجلى روح الحضارة فيهم، باعتبارهم مظاهر لعقل جمعى كلى واحد. وبالرغم من إحساس بعض الفلاسفة ـ فى الشرق والغرب على حد سواء ـ بأنهم وحيدو عصرهم، وأن كلا منهم نسيج وحده، فلا يوجد إلا ذاته، منذ عبر ماكس شترنر عن ذلك فى "الواحد وما يملكه"، إلا أن هذا التفرد لا يلغى المياه الجوفية التى ينبثق منها هذا النبع الفياض حتى لو بلغ عنان السماء. إن كيركجارد هو الفرد ولكنه ثورة على العصر. ونقل الفكر الأوربى ـ كله ـ من الفلسفة الحديثة إلى الفلسفة المعاصرة، وإن نيتشه هو وحيد عصره. وهو ـ مع ذلك ـ يمثل عصراً بأكمله، نهاية قرن، القرن التاسع عشر، وبداية آخر ، القرن العشرين. النبع مرئى وما فى باطن الأرض غير مرئى.

والجيل اللاحق هو الذى يطور الجيل السابق. فعلاقة الأجيال ليست علاقةٍ تفخيم وتعظيم وتبجيل، مما قد يصل إلى حد التقديس والتأليه. التعظيم موت للمعظِّم والمعظَّم على حد سواء، نفخ للبالون حتى ينفجر، ذوبان للسكر فى أكبر قدر ممكن من الماء حتى يذهب طعمه، مد للحبل السرى حتى ينقطع. وقد جرت العادة فى الاحتفالات بذكرى الراحلين أو بالتحيات فى أعياد ميلادهم الفضية أو الماسية أو الذهبية باتباع هذا المنهج، مع الظن أن ذلك من مظاهر التكريم، علاقة الشيخ بالمريد، والأستاذ بالتلميذ، والسيد بالعبد. وغالبا ما يتم ذلك عن نفاق وزلفى ومطلب حتى يرفع الأستاذ التلميذ إلى مصافه، وحتى يعيش الصغار على موائد الكبار، وحتى يمتلئ الفكر بالصراخ الإعلامى. فيضيع الفكر، ويذهب العلم، ويتوقف التاريخ.

(*) عبد الرحمن بدوى، فى عيد ميلاده الثمانين، بحوث مهداة. الكتاب التذكارى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، إشراف د. أحمد عبد الحليم عطية، القاهرة ١٩٩٧ ص ١٧ - ١٣٩.

إن خير تحية من جيل لاحق لجيل سابق هى النقد والتطوير، بل والقلب رأساً على عقب، من النقيض إلى النقيض، من أجل بيان جدل السلب والإيجاب، والوجه الآخر للحقيقة. فالفيلسوف ـ بطبيعته ـ أحادى النظرة، صاحب رأى، ومؤسس إتجاه. ورائد مدرسة. يضحى بجانب من أجل إبراز جانب آخر. فيأتى فيلسوف بعده ويذكّره بما أغفل، ويبرز الجانب الآخر حتى تكتمل الصورة. لقد طور أفلاطون معانى سقراط فى نظرية المثل. ثم نقد أرسطو نظرية المثل وقلبها رأساً على عقب، كما طور الهيجليون اليساريون هيجل، ثم جاء ماركس فقلب هيجل رأسا على عقب واضعاً رأسه على الأرض وجاعلا قدميه إلى السماء. فعاشت الفلسفة اليونانية وتعددت آرؤاها. كما عاشت الفلسفة الحديثة وتعددت مدارسها. وقد نقد المسيح اليهودية، وهو يهودى، ونقد الإسلام المسيحية واليهودية، وهما فى الأصل وحيان من الله، والكل وحى واحد، دين إبراهيم.

ليس الهدف من النقد بيان العيوب والمثالب، وهو المعنى الدارج الشائع فى الثقافة الشعبية، بل وضع المفكر وعمله فى مرحلته التاريخية من أجل تطوير الجيل اللاحق للجيل السابق. وهذا أكبر دليل على الوفاء، إستمرار عمل الأجيال فى إعادة صياغة المشروع الفلسفى الجماعى لمرحلة تاريخية بأكملها، هو عصر النهضة العربى منذ القرن الماضى. أما النكران والجحود فهو فى الإهمال عن غير قصد، والاستبعاد عن قصد، وبالتالى قطع الشرايين عن القلب، وتجفيف النهيرات حتى لا تصب فى النهر الكبير.

ويتطلب ذلك منهج القراءة والتأويل، وإعادة البناء والتركيب، ونقل عمل الجيل السابق لعمل الجيل اللاحق. فالمشروع الحضارى للوعى الجمعى يستغرق عدة أجيال. وفي حالة العالم العربى يمتد مشروع النهضة منذ القرن الماضى، ومازال مستمراً حتى نهاية هذا القرن، ولم يكتمل بعد. وربما ظل قائماً لعدة أجيال قادمة جيل يؤسس، وجيل يمهد، وجيل يرسى القواعد، وجيل يحكم الصياغة، وجيل يحقق. وربما تستغرق كل مرحلة عدة أجيال. فإذا كان الطهطاوى قد أسس مشروع النهضة، ومهد له جيل تال له : أحمد لطفى السيد وطه حسين والعقاد، فإن الفيلسوف الشامل هو الذى أرسى القواعد بفضل توجيه مصطفى عبد الرازق. ثم يأتى الجيل الحالى ليحكم الصياغة، جيل المشاريع العربية المعاصرة بعد ١٩٦٧، مثل مشروع "التراث والتجديد" و"نقد العقل العربى"و"التراث والثورة" ـ كنماذج ممثلة من مصر والمغرب والشام ـ ويسلمه لجيل قادم يحقق مشروع النهضة على نحو علمى دقيق، جيل تكون وتجرأ وقرأ بين السطور وتجاوز، مثل جيل نصر حامد ابوزيد، وسيد القمنى ثم جيل على مبروك.

ولا يوجد خطأ وصواب فى منهج القراءة وإعادة البناء، صواب الجيل السابق وخطأ الجيل اللاحق أو خطأ الجيل السابق وصواب الجيل اللاحق. بل هى أدوار متعاقبة وأطوار متتالية لنفس المشروع النهضوى، كل جيل فى مرحلته وبناء على ظروف عصره. فالزمن يتغير وتتغير الرؤى، وتتبدل المناهج بالرغم من وحدة المشروع الحضارى واستمراريته عبر الأجيال. فالمسئولية جماعية، والعمل مشترك، والبناء متعدد الطوابق، ومتفاوت الأعماق، ومتغير السعة. ودون الأساس لا يقوم البناء. ودون التمهيد والإعداد لا يحدث حفر فى الأرض ولا تشييد للطوابق.

وهذه محاولة لإعادة بناء الفيلسوف الشامل وتطويره، ولم الشتات المتناثر الذى يزيد على المائة وعشرين كتابا فى منظومة واحدة غائية تصورية، فى إحالة متبادلة بين العمل والحياة والواقع، وهى وحدة واحدة. فقد رأى الفيلسوف الشامل نفسه فى حُنيْن بن إسحق ودار الحكمة بمفرده، ولكن هذه المرة مع الغرب وليس مع اليونان مع توحد معه. ونشر الترجمات العربية القديمة. قدم المترجمون القدماء الفلسفة اليونانية كما قدم بدوى وحده - من المحدثين - الفلسفة الغربية. وكما كان المترجمون القدماء أيضاً فلاسفة، فإن المترجم الحديث - أيضاً - فيلسوف، يترجم ويؤلف. وكما أراد القدماء نهضة الثقافة العربية الإسلامية وتأصيلها، كذلك أراد الفيلسوف الشامل نهضة الثقافة العربية فى مرحلتها التاريخية الثانية. إنما الفرق الوحيد أن القدماء عملوا كفريق بتدعيم من الخلفاء. والفيلسوف الشامل يعمل وحده فى الوطن أولا، ثم بعيداً عنه، ثانياً، حتى تقلص المشروع الفلسفى النهضوى إلى مجرد مشروع فلسفى تاريخى. لم يكن الفيلسوف الشامل فى حاجة إلى تأسيس جمعية فلسفية مصرية - كما طرحت عليه فى منتصف الستينيات - لأنه كان يعتبر نفسه جمعية فلسفية - بمفرده - دونما حاجة إلى الآخرين. ومازال متوحداً فى غربته كالله فى علاه. يتوحد مع عمله كما يتوحد الله مع خلقه، يرى ذاته فى موضوعه كما يرى الله ذاته فى خلقه.

وفى "موسوعة الفلسفة" (جزءان) لا يذكر فى الجزء الأول مع ابن باجة (٩ص)، وابن رشد (٢١ص)، وابن سينا (٢٧ص)، وابن طفيل (٨ص)، وأبى البركات البغدادى (نصف صفحة)، وأبى سليمان المنطقى (١ص)، وحنين بن إسحاق (١ص)، إلا عبد الرحمن بدوى (٢٥ص)[1] . وفى الجزء الثانى لا يذكر من أقرانه إلا أستاذه مصطفى عبد الرازق (٣ص)، مع الغزالى (٦ص)، والفارابى

---

(١) بالمقارنة الكمية مع كتابة المؤلف عن نفسه (٢٥ ص) سقراط (٤ ص)، برجسون (٢٠ ص)، ديكارت (١١ ص)، رسل (٨ ص)، سارتر (٧ص)، كانط (٢٤)، ماركس (٦ص)، هيدجر (١٤ص)، ياسبرز (٨ص)، ولا يفوقه كما إلا أرسطو (٣٥ص)، أفلاطون (٣٧ص)، فشته (٣٠ص). وهيجل يكاد يساويه (٢٦ص).

(٢٦ص)، والكندى (١٥ص). ولا يضع ضمن المراجع إلا الأجنبية، وكأن العرب المعاصرين لم يضيفوا إلى الدراسات الفلسفية شيئا. وإن ذكر فإنه لا يذكر إلا مؤلفاته العربية ضمن المراجع الأجنبية مثل "شوبنهاور" و"نيتشه" و"اشبنجلر" و"شلنج".

ولا يحيل إلى أحد من أقرانه فى مؤلفاته عن الفلسفة وتاريخها، وكأنه أول من كتب فى الميدان، خاصة المؤلفات المتأخرة منذ الستينيات وحتى الآن، حيث تعددت الدراسات حول كانط وهيجل. ولا يحيل إلى الترجمات العربية للنصوص كما يحيل إلى ترجمته الخاصة لكتاب "الوجود والعدم" لجان بول سارتر. كما تعددت الكتابات حول الفلسفة اليونانية تأليفاً وترجمةً لنصوصها داخل مصر وخارجها، وهو الذى ينشر بعد مصر فى لبنان والكويت، ولكنه لا يشير إليها لا مدحا ولا ذماً، بل يعتمد - كلية - على المراجع والمصادر الأجنبية وكأنه يؤلف فى لندن أو باريس أو برلين أو روما أو مدريد. وما أسهل نقلها - تصويرا - من أى مؤلف أجنبى فى الموضوع، كما يفعل بعض الباحثين المبتدئين دون الاطلاع عليها، بل إيهاما بها فى مجتمع يعز فيه الحصول على المراجع، ويندر وجودها فى المكتبات العامة أو الخاصة.

وإذا عرف الفيلسوف على الاتساع الشئ فإنه يوجد، وإن لم يعرفه فإنه لا وجود له. فكتاب "علم الجمال" لهيجل لم يعرفه المؤلف لذلك لم يعرضه، ولم يعرضه إلا بعد أن عرفه، مما يدل على التوحيد - لا شعوريا - لديه بين وجود الشئ والمعرفة به. كما فعل الوعى الأوربى مع العالم الجديد، وكأنه لم يكن موجودا قبل اكتشاف الأوربيين له فيما يسمى بالاستكشافات الجغرافية.

وأحيانا يكتب اسمه على الغلاف اللاتينى ببنط أكبر من إسم الكتاب وكأن المحقق هو الأساس، وعنوان الكتاب هو الفرع، وكأن عين القارئ لابد أن تقع - أولاً - على الشخص قبل أن ترى الموضوع[1].

وبترتيب مؤلفات الفيلسوف الشامل فى أول صفحات الكتاب من الجهة اليمنى يصاب القارئ بالدوار ويشعر بعظمة صاحبه. ونادراً ما يوجد فى آخره من الجهة اليسرى وكما جرت العادة عند الفانين من البشر[2].

وفى كل أعماله - تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً - فى الجبهات الثلاث لا يحيل الفيلسوف الشامل إلى أحد من أقرانه فى الهوامش، وكأن الفلسفة ابتدأت منه،

---

(١) أرسطوطاليس : (فى النفس، الآراء الطبيعية) المنسوبة إلى فلوطرخس، "الحس والمحسوس" لابن رشد، (النبات) المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط٢، ١٩٨٠.

(٢) أرسطوطاليس : الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة المصرية، ١٩٥٩.

وانتهت به. ولا يحيل إلا إلى أعماله. فهو المؤلف وهو المرجع، هو الشاهد وهو المشهود له، هو المقياس والمقيس، هو التصور وهو التصديق[1].

وفى "الانسانية والوجودية فى الفكر العربى"، يشكر الفيلسوف الشامل مدرسة الآداب العليا فى "بيروت" ومديرها "جبريل بونور" على التعاون الثقافى الحر بين بلدان البحر المتوسط دون تسميته العالم العربى، وفى تيار تسميات طه حسين ورينيه حبشى[2]. وربما هو الاستثناء الوحيد كما تقتضى بذلك آداب الشكر للضيافة العربية.

لم يشر ابن الثمانين ربيعاً إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه فى نفس المشروع النهضوى الجماعى، مثل إبراهيم بيومى مدكور فى محاولته إعادة دراسة الفلسفة الإسلامية، وعثمان أمين فى محاولته تحديد بؤرة للإصلاح سماها "الجوانية" فى التصوف، خاصة الغزالى، والفلسفة - خاصة الفارابى - فى التراث القديم، وفى المثالية الفرنسية عند ديكارت، والألمانية عن كانط وفشته، وفى يومياته فى باريس، ورسالته فى الجامعة. وهى نفس رسالة توفيق الطويل فى دراسة التصوف فى مصر، والإمام الشعرانى ودراسة الأخلاق العربية ومحاولته تأسيس مثالية معتدلة، وهى نفس رسالة زكى نجيب محمود عن طريق فهم التحليل، والوضعية المنطقية وتجديد الفكر العربى. بل لقد ساهم آخرون من جيله، وربما من تلامذته فى تأسيس الوجودية مثل زكريا إبراهيم، أو الاعتماد على نيتشه مثل فؤاد زكريا إضافة عليه. ولكن الأب لا يعترف بأحد، حتى ولو كانوا من أبنائه الشرعيين. بل إنه لا يذكر أحداً من العرب، سواء فى المغرب العربى مثل محمد عزيز لحبابى، أو فى الجزائر مثل شيخ بوعمران، أو فى تونس مثل محجوب بن ميلاد، أو فى الشام مثل جميل صليبا وسليمان دنيا. فمصر وحدها فى العالم العربى، وهو وحده فى مصر،

(١) يحيل فى "مدخل جديد إلى الفلسفة" إلى "الزمان الوجودى"، "دراسات فى الفلسفة الوجودية"، "المنطق الصورى والمنطق الرياضى"، وإلى ترجمته لكتاب بنروبى عن "مصارد وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" وإلى "كريناديس القورنيائى". ويحيل فى "الأخلاق النظرية" إلى كتابه "مذاهب الإسلاميين" و"فى المنطق الصورى والرياضى، إلى "اشبنجلر". ويشير فى "هل يمكن قيام أخلاق وجودية"؟ إلى "الزمان الوجودى" (٢)، "مشكلة الموت" (مخطوط)، وفى "تلخيص القياس" لابن رشد يحيل إلى تحقيقاته من قبل لتلخيص كتاب "الشعر" فى كتاب "فن الشعر" لأرسطو، وفى تلخيص "البرهان" يحيل إلى كتبه "منطق أرسطو"، و"المنطق الصورى والرياضى"، و"فى فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، يحيل إلى كتبه مثل "الأخلاق عند كانط" و"الأخلاق النظرية"، "شوبنهاور"، "نيتشه"، "فلسفة القانون والسياسة عند كانط". وفى "فلسفة الجمال والفن عند هيجل"، يحيل إلى ترجماته، "مسرحية شو"، والديوان الشرقىّ لمعرفة الألحان بالشعر الفارسى"، "وفن الشعر" لأرسطو، و"اللصوص" لشيللر، و"دون كيخوته" لثرفانتيس و"فيلهلم تل"، وإلى تحقيقه "مختار الحكم ومحاسن الكلم" وإلى بعض مؤلفاته مثل "الأخلاق عند كانط"، "الدين والتربية عند كانط"، "الموت والعبقرية."

(٢) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ص٩،(هامش).

مع أن الاقران العرب كثيرو الذكر له، والإشادة بفضله، والاعتراف بدوره، والسؤال عنه بعد أن غاب عن الوطن. فالوطن الكبير مازال يذكر أبناءه، كما يذكر أحفاده.

بل لا يذكر مشروع النهضة منذ بدايته فى القرن الماضى، ولا يربط نفسه بإحدى التيارات الثلاثة فيه، الليبرالية السياسية عند الطهطاوى وخير الدين التونسى، أو الحركة الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده فى مصر، أو عبد الحميد بن باديس فى الجزائر، أو الطاهر بن عاشور من علماء الزيتونة، أو علال الفاسى فى المغرب، أو الكواكبى فى الشام، أو الألوسيان فى العراق، أو الشوكانى فى اليمن. كما لا يأخذ موقفاً بالنسبة للتيار العلمى العلمانى فى مصر والشام عند شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وغيرهم. وقف الطود الشامخ بمفرده مثل دون كيخوته يحارب وحده، ورافضا فروسية الآخرين. لذلك كان من ترجماته واختياراته ضمن الروائع المائة، وتوحد مع أبطاله الأسطوريين. فالواقع أسطورة والأسطورة واقع، ملائكة كانوا أو شياطين. ولا يحيل إلى أحد من أقرانه الذين درسوا قبله أو معه الفكر الأوربى فى ينابيعه، أو فى مساره. وإذا كان لا يذكر النصوص المترجمة إلى اللغة العربية عن أعلام الفلسفة الأوربية ولو تنويهاً بها، فالأولى ألا يذكر كل الدراسات التى تمت قبله ومعه عن الفلسفة الأوربية. فهو وحيد عصره، لم يكتب أحد قبله ولا معه، وربما لن يكتب أحد بعده، لا فيلسوف فى الغرب ولا باحث فى الشرق.

يريد إقامة مشروعه المتعدد الجوانب وحده، ببطولة فردية، كما يبدو أحياناً من عدة عبارات مثل : "لكل فكر ممتاز حياة حافلة فى الضمير الواعى المتطور للإنسانية"[1]. ويهاجم أبو العلا عفيفى، لأنه تجرأ ونشر بعضاً من الترجمات العربية القديمة، ويعتمد هو على مشروعات الآخرين دون أن يذكرهم. ومشروع "أفلاطون عند العرب" هو مشروع بول كراوس، تحول عند المحقق إلى "أفلاطون فى الإسلام". وكل الترجمات العربية القديمة هى مشاريع، بل من المستشرقين مثل "اشتينشنيدر" و"جراف" من مستشرقى القرن الماضى، نشروها فى المجلات العلمية المتخصصة. وربما فضل الفيلسوف المحقق هو جمع هذه النشرات السابقة فى كتب، وجعلها ميسورة لأكبر قدر ممكن من الدارسين والقراء. وربما يظل "بدوى" محققاً أكثر منه مؤلفاً. والحالتان الوحيدتان اللتان عمل فيهما مع أحد أقرانه، هما ترجمته لكتاب "فلسفة الحضارة"، لألبرت اشفيتسر، ومراجعة زكى نجيب محمود. وهى حادثة فريدة، أن يقبل الفيلسوف، وحيد عصره، أن يراجع عليه أحد. وواضح

(١) أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، ط٢ ١٩٧٨، تصدير عام ص ٦-٦٦.

أن الترجمة من الانجليزية، لأن المراجع لا يعرف الألمانية أو الفرنسية. وربما كانت مراجعة صورية، نظراً لما تتطلبه دور النشر الحكومية من مراجعة. فقد نشر الكتاب فى المؤسسة المصرية التابعة لوزارة الإرشاد القومى عام ١٩٦٣. والثانى ترجمته لكتاب بنروبى "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" (جزءان)، ومراجعة د. ثابت الفندى، لأنه ضمن مشروع (الألف كتاب) بوزارة التعليم العالى، ومن إصدارات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وتستلزم الدولة المراجعة مع الترجمة.

ولم يذكر الفيلسوف الشامل من أقرانه الفلاسفة بالمديح والثناء إلا أستاذيه : طه حسين، الذى أشرف على رسالته للدكتوراة فى عام ١٩٤٣ عن "الزمان الوجودى" وأستاذه مصطفى عبد الرازق.

فقد أعد الفيلسوف الشامل كتاباً تذكارياً عن طه حسين فى عيد ميلاده السبعين. يتضمن دراسات مهداة من أصدقائه وتلاميذه، مع إهداء خطابى رنان إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، ورائد النزعة الإنسانية فى الفكر العربى الحديث، والأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، والمفكر الحر، والقلب الكبير، والعقل المحيط، والناقد، والساحر بفصاحة اللسان، من أدخل مناهج النقد الأدبى الحديث، وصاحب أجمل ترجمة ذاتية. أسهم فى القصة العربية، وأضاء تاريخ صدر الإسلام، ونشر التراث الكلاسيكى، فأصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى(١). فقرأ التلميذ نفسه فى الأستاذ، ورأى صورته فى مرآته، وهو ما لا يسمح به تلميذ الأمس

---

(١) "إلى العلم الشامخ فى الأدب المعاصر، إلى رائد النزعة الإنسانية فى العصر العربى الحديث، إلى الأديب الذى فتح للأدب العربى آفاقاً عالمية، إلى المفكر الحر الذى ناضل بقلمه وعلمه وعمله من أجل رفع لواء الحرية الفكرية فى مختلف مرافق الحياة الروحية. إلى القلب الكبير النابض مع المستضعفين، الحانى على المحرومين، الثائر للمعذبين والمضطهدين، المكافح فى سبيل كرامة الإنسان، إلى العقل المحيط بشتى فروع الثقافة العالمية، الداعى دعوة التحرر من أغلال التقاليد المتحجرة، والقيم البالية، العامل على تهيئة أسباب العلم والنور للناس أجمعين. إلى الناقد الذى أنشأ شرعة قيم جديدة، وابتدع موازين للنقد النافذ إلى عمائق الآثار الفكرية والأدبية. إلى الساحر بفصاحة لسانه، ونصاعة بيانه، وعذوبة موسيقى أسلوبه، وإيقاع كلماته ونبراته، الذى أدخل منهج النقد التاريخى الوثيق فى دراسة الأدب الجاهلى، فزعزع المسلمات التقليدية الموروثة فيما يتصل به. وكشف ما فيه من انتحال، وعما لهذا الانتحال من دوافع وأسباب. ولهذا وضع للنقد الفيلولوجى الأساس، أعنى لكل دراسة فى هذا الميدان. وهو الذى أنشأ أجمل ترجمة ذاتية عرفها الأدب العربى. وهو الذى أسهم بأوفر قسط فى إيجاد القصة العربية، حتى استوت على النمط العالمى. وهو الذى أضاء تاريخ صدر الإسلام. وهو الذى سعى لنشر التراث الكلاسيكى، واليونانى خاصة، من أجل إخصاب روحى جديد للعقل العربى، إيذانا ببعث روحى جديد مثل أوروبا، وهو الناقد الذى استطاع أن يرسم للأدب العربى طريقه الصحيح. ولهذا أصبح الموقظ الأكبر للعقل العربى. فباسم آلاف الآلاف من المثقفين، وباسم الباحثين والأدباء والمفكرين، إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين"، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٢.

إلى تلاميذ اليوم. كما أهدى من دراساته الإسلامية "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبد الرازق، الذى انبهر بقوة إيمانه وهو فى مرحلة تمرد الشباب. ورأى فيه نموذج الإنسانية فى بيئة ضاعت فيها قيمة الإنسان. فهو الذى هداه من العصيان إلى الطاعة، ومن الثورة إلى الإذعان، يهديه كتابه روحاً بروح، بعد أن عز إهداؤه إليه يداً بيد[1]. وهو ما يشارك فيه كل الأقران من تلاميذ الأستاذ إعترافاً بفضله[2].

وقد كتب الفيلسوف الشامل سيرته الذاتية بنفسه فى مادة "بدوى" فى "موسوعة الفلسفة" حياته وأعماله وفكره[3]. دون أن ينتظر أن يخلد أحد ذكره. فهذا شرف لا يستطيع أحد من أقرانه وتلاميذه وأصدقائه ومحبيه الوصول إليه. فهو الذى يحيا وهو الذى يحيى نفسه. وهو الذى يموت، وهو الذى يُعَزى نفسه. لا يحتاج الممثل إلى جمهور، ففى فنه يتحقق الفنان والناقد، المبدع والمتلقى، ولا حتى شكر المنعم واجب عليه، كما قال المعتزلة قديماً فى الواجبات العقلية الثلاثة: الخلق، والتكليف، وشكر المنعم. فالعبقرى يولد ويحيا ويموت كقدر تاريخى، وكجزء منه فى إحدى مراحله.

---

(١) "إلى روح أستاذى الأكبر مصطفى عبد الرازق، بروحك الممتازة، بهرتنى بنور الإيمان، وأنا فى موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية فى بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إلى الثقة بالإنسان، أواه، بالأمس كانت روحى تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ. فمن لى اليوم بمن يردنى من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان. وبالأمس كان من أعز أمانى أن أهدى إليك كتبى يداً بيد. فهل لى أن أطمع اليوم فى إهدائها إليك روحاً لروح"، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى"، وكالة المطبوعات ، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٨٢.

(٢) وذلك مثل إبراهيم مدكور، عثمان أمين، توفيق الطويل، محمد مصطفى حلمى، محمد على أبو ريان، أبو العلا عفيفى، على سامى النشار ... الخ.

(٣) ولد فى ١٩١٧/٢/٤ فى قرية شرباص بفارسكو، الدقهلية (دمياط حاليا). حصل على شهادة الابتدائية عام ١٩٢٩. وكان ترتيبه أول المدرسة، و٣٥٤ على القطر من ٣٠,٠٠٠ تلميذ. حصل على الكفاءة من المدرسة السعيدية عام ١٩٣٢، وعلى البكالوريا عام ١٩٣٤. وكان ترتيبه الثانى. وحصل على ليسانس الفلسفة ١٩٣٨. وكان الأول على القسم، تتلمذ على كوايريه ولالاند ومصطفى عبد الرازق وكراوس. وعين معيداً بالجامعة. وحصل على الماجستير تحت إشراف لالاند وكوايريه ١٩٤١فى "مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية". وعيّن أستاذا مساعدا ١٩٤٩، وأستاذا عام ١٩٥٩. وظل رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس أكثر من عشرين عاما ١٩٥٠ - ١٩٧١. أعير لأول مرة عام ١٩٤٧ - ١٩٤٨ إلى كلية الآداب العليا ببيروت التابعة لجامعة ليون. ثم مستشارا فى برن ١٩٥٦ - ١٩٥٨، ثم أستاذا بالسربون ١٩٦٧، ثم بليبيا ١٩٦٧ - ١٩٧٣ ثم بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. ثم أعير إلى الكويت عام ١٩٧١ أكثر من عشرين عاما، غادرها بعدها لتجاوزه سن التقاعد إلى باريس. ومازال قاطنا بها فى فندق لوتيسيا بالحي السابع. وقد غير سكنه الآن، ودون عنوان. عين عضواً بلجنة الدستور عام ١٩٥٢. وهاجمه نظراً لأن الفرد الأوحد والبطل التاريخى لا يقيد قانون حركته. الوطن تجسيد له وهو تجسيد لهذا الوطن.

ثانيـاً : الفلسفة على الاتساع

وأول ما يبدو هو هذا الكم الهائل من المؤلفات للفيلسوف الشامل لدرجة إستحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء. فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها. وفى رأيه المائة وعشرين كتابا، وفى رأى ناشريه المائة وخمسين كتابا[1]. ولاتساعها بوبها صاحب الثمانين ربيعاً فى أبواب : مبتكرات، دراسات، خلاصة الفكر الأوربى، دراسات إسلامية، ترجمات. الروائع المائة، بل وفى سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية، وهى الأكثر، والفرنسية وهى الأقل. وتتنوع الأعمال بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والإبداع الشعرى والقصصى، مما يستلزم تصنيفاً جديداً، من أجل تلمس جوانب المشروع الفلسفى للفيلسوف الشامل. فهو - من هذه الناحية - فيلسوف عصر وسيط مسيحى مثل توما الأكوينى، يكتب "الخلاصة اللاهوتية" فى عشرات الأجزاء. وهو أيضاً فيلسوف إسلامى يجمع ويؤلف ويعرض وينتقى ويقتبس، كما فعل ابن سينا فى موسوعاته. هو فيلسوف موسوعى، يؤلف فى كل ميدان، ويكتب فى كل علم، لا تحد معارفه حدود، يسبح فى فضاء لا نهائى للمعارف البشرية مثل القدماء. لا فرق بين النقد والإبداع، بين المعرفة والعلم، بين التراث والتجديد[2].

وهناك فلاسفة آخرون مقلون فى التأليف، عظماء فى الأثر، مثل "برجسون" الذى لا تتجاوز مؤلفاته الثمانية ولكنه شق طريقاً جديداً للفلسفة مازالت قائمة. بل أرسى قواعد تيار بأكمله "البرجسونية"، بالرغم من أنه كان لا يريد أن يؤسس مذهبا. فالمذهب مغلق، وهو صاحب فلسفة التفتح.، ولقد كان الفيلسوف على الاتساع على إعجاب شديد ببرجسون، وأعلن عن صدور مؤلف عنه، ولكن الإعجاب شئ، والسلوك شئ آخر.

وهناك شعور حاد بالفلسفة على الاتساع، وبملامح المشروع العامة فى الأفق فى ذكر مؤلفات الفيلسوف الشامل وتصنيفها فى أربع مجموعات.

أ- "مبتكرات" أى الإبداع. وهو الأصغر حجماً والأهم كيفاً، وتجمع بين الفلسفة والشعر واليوميات[3].

ب- "دراسات" وتضمن "خلاصة الفكر الأوربى". وتشمل الدراسات الفلسفية والمنطق والشعر ومناهج البحث. بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات، مثل "النقد

---

(١) هذا ما تم الإعلان عنه فى ظهر الغلاف الثانى لكتابى، "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"، "فلسفة الجمال والفن"، والناشرون ثلاثة، دار الشروق، ودار القلم، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(٢) وهو أيضاً نموذج محمد على أبو ريان أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية الذى رحل عنا العام الماضى (١٩٩٦).

(٣) (أ) مبتكرات : ١- الزمان الوجودى ٢- هموم الشباب ٣- مرآة نفسى (شعر) ٤- الحور والنور ٥- نشيد الغريب (شعر) ٦- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟

التاريخى" وهو ليس تأليفاً أو دراسة، بل ترجمة كتاب للانجوا ووسينوبوس بنفس العنوان. أما "خلاصة الفكر الأوربى"، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل "نيتشه" و"إشبنجلر" و"شوبنهور" و"شلنج"، أو الفلسفة اليونانية مثل "أفلاطون" و"أرسطو" باعتبارهما "صيف الفكر اليونانى" أى "الذروة"، مع "ربيع الفكر اليونانى" (البداية)، و"خريف الفكر اليونانى" مع شتائه (النهاية) و"فلسفة العصور الوسطى" قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أن اليونان مصدر الغرب الحديث[1].

جـ ـ "دراسات إسلامية" وتشمل التحقيق والتأليف والترجمة والإعداد، والإعلان عنها دون ترتيب زمانى أو موضوعى. وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين، الصحيح فيها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا، وابن رشد، والغزالى، وأبى يزيد البسطامى، والتوحيدى، ومسكويه، والمبشر بن فاتك، وابن سبعين، وأبى سليمان المنطقى. والترجمة لنقل التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج والشيعة، وعن ابن عربى وروح الحضارة العربية. أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربى، وهو أكثر المؤلفات إبداعا وربطاً بين التراثين الإسلامى والغربى، وحازم القرطاجنى وأرسطو ربطا بين التراثين الإسلامى واليونانى، ورابعة العدوية شهيدة العشق الإلهى، ودور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، ربطا بين التراث العربى والتراث الغربى[2].

---

(١) (ب) دراسات ١- الموت والعبقرية ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية ٣- المنطق الصورى والرياضى ٤- النقد التاريخى ٥- مناهج البحث العلمى ٦- فى الشعر الأوربى المعاصر.
وخلاصة الفكر الأوروبى ١- نيتشه ٢- إشبنجلر ٣- شوبنهور ٤- أفلاطون ٥- أرسطو ٦- ربيع الفكر اليونانى ٧- خريف الفكر اليونانى ٨- فلسفة العصور الوسطى ٩- المثالية الألمانية (فى ثلاثة أجزاء فشته وهيجل وشلنج).

(٢) (جـ) دراسات إسلامية : ١- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٣- شخصيات قلقة فى الإسلام ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى ٥- أرسطو عند العرب ٦- المثل العقلية الأفلاطونية ٧- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨- شهيدة العشق الإلهى (رابعة العدوية) ٩- شطحات الصوفية "أبو يزيد البسطامى" ١٠- روح الحضارة العربية ١١- الإنسان الكامل فى الإسلام ١٢- التوحيدى : الإشارات الإلهية ١٣- مسكويه : الحكمة الخالدة ١٤- فن الشعر لأرسطوطاليس : (فى النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس، وكتاب (النبات) ثم (الحس والمحسوس) لابن رشد ١٧- ابن سينا : عيون الحكمة ١٨- ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ١٩- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠- أفلوطين عند العرب ٢١- المبشر بن فاتك : مختار الحكم ٢٢- فلهاوزن: الخوارج والشيعة ٢٣- أرسطوطاليس : الخطابة ٢٤- ابن رشد : تلخيص الخطابة ٢٥- مخطوطات أرسطو فى العربية ٢٦- مؤلفات الغزالى ٢٧- مؤلفات ابن خلدون ٢٨- أرسطوطاليس فى السماء والآثار العلوية ٢٩- حازم القرطاجنى وأرسطوطاليس ٣٠- رسائل ابن سبعين ٣١- دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى ٣٢- أرسطوطاليس : الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٣٣- ابن سينا: فن=

أمـا الترجمـات فتشـمل الروائـع المائـة، ومعظمهـا ترجمـات عـن الأدب الرومانسى الألمانى شعراً ونثراً، وأقلها عن الأسبانية والفرنسية[1]. وتأتى ترجمات أخرى خارج الروائع المائة ودون ترقيم، إضافات عامة، حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن[2].

وقد كتب الفيلسوف الشامل موسوعتين بمفرده صدرا فى نفس العام: "موسوعة المستشرقين" فى جزء واحد و"موسوعة الفلسفة" فى جزأين، إعترافاً بفضلهم وإقراراً بمصادر علمه. وتتبع الموسوعة الأولى الترتيب الأبجدى العربى لأعلام الاستشراق. والموضوعات على حد سواء. ويبدأ المقال بعرض حياة المستشرق ومؤلفاته، وينتهى بمراجع عنه. ويمتد الاستشراق عبر العصر الوسيط، والعصر الحديث. ويذكر كل من تعرض للإسلام من الغربيين. وهو علم تجميعى خالص، معظمه منقول من مراجع أجنبية دون الإعلان عنها. وقد وضعت موضوعات مع الأسماء مثل القرآن طبعاته فى أوربا وفهارسه وترجماته الأولى، دون الحديث. ويذكر المعجم اللاتينى العربى الأول، والمعجم اللاتينى العربى الثانى، وأولوية المطبعة العربية فى أوربا، مادامت المادة والمعلومات متوافرة. يغلب عليها المدح، ويغيب منها النقد. وتخلو الموسوعة من تصدير أو استهلال أو مقدمة، تحدد إطارها، وتبين هدفها، أسوة بباقى المؤلفات والتحقيقات والترجمات والإعدادات[3].

والثانية "موسوعة الفلسفة" (جزءان)، تضم أعلام الفلسفة ومدارسها، وأهم مفاهيها وموضوعاتها وتاريخها، بترتيب أبجدى عربى، وفى آخر كل مقال بعض علماء النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد. والكتاب لا يتضمن قائمة بأسماء الفلاسفة فى آخره، بل بعض صور الفلاسفة. ويجمع بين الفلسفتين العربية الإسلامية والغربية على نحو غير متوازن. فبينما يضم الجزء الأول تسعة فلاسفة عرب، منهم المؤلف نفسه، يضم مائة وثلاثة فلاسفة أوروبيين. وبينما يضم الجزء

=الشعر (من الشفاء) ٣٤- الغزالى: فضائح الباطنية ٣٥- رسائل الإسكندر الأفروديسى ٣٦- أسين بلاثيوس : ابن عربى.

(١) (د) ترجمات : الروائع المائة ١- أيشندورف : من حياة حائر بائر ٢- فوكيه : أندين ٣- جيته: الديوان الشرقى ٤- بيرن : أسفار أتشيلد هارولد ٥- جيته : الأنساب المختارة ٦- برشت : دائرة الطباشير القوقازية ٧- ثربانتس : دون كيخوته (أربعة أجزاء) ٨- دورنمات : علماء الطبيعة ٩- مسرحيات لوركا: يرما، عرس الدم ، الإسكافية العجيبة ١٠- مسرحيات برشت: الأم الشجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستسوان ١١- يونسكو : فتاة للزواج.

(٢) ١-إشفيتسرر : فلسفة الحضارة ٢- بنروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٣- ج. ب. سارتر : الوجود والعدم ٤- رينيه ويج : الفن والنور وقراءة اللوحات.

(٣) "موسوعة المستشرقين"، دار العلم للملايين، بيروت ط١، شباط، فبراير ١٩٨٤.

الثانى أربعة فلاسفة عرب، يضم مائة وثلاثة وعشرين فيلسوفا غربيا، وكأن العرب والمسلمين لا دور لهم فى الفلسفة[١].

والهدف من موسوعة الفلسفة تلبية حاجة القارئ العربى المتخصص وغير المتخصص بما يحتاجان إليه، للأول المعلومات الأولية عن الفيلسوف والمذهب، وللثانى حرية الفكر واتساع الأفق وروح النقد، وتمكينه من تكوين نظرة فلسفية للكون والإنسان والحياة. والهدف - فى الحالتين - السمو بالفكر الإنسانى الرفيع[٢]. وتعتمد بطبيعة الحال على بعض ما أصدره من كتب سابقة، كما أفاد من الموسوعات الفلسفية الأوربية والأمريكية فى العقدين الأخيرين، ومن السلاسل الفرنسية والألمانية والإيطالية المتخصصة لأعلام الفلسفة ومذاهبهم، ومن معاجم المصطلحات الفلسفية التى يستغرق سردها عدة صفحات. كما يتجلى نموذج الفلسفة على الاتساع فى ترجمته لكتاب بنروبى "مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" (جزءان) والذى يستعرض حوالى إثنين وستين فيلسوفاً، حياة ومؤلفات ومذاهب فى ثلاثة تيارات رئيسية: الوضعية التجريبية، والوضعية الوطنية، والكاثوليكية باتجاهيها النفسى والاجتماعى ثم والمثالية النقدية والمعرفية، ثم الوضعية الميتافيزيقية والروحية. وكلها تدور حول الأنا والتجربة الفردية، لذلك عشقها الفيلسوف الموسوعى. وقد تتغير العناوين المعلن عنها مثل الإعلان عن المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء (فشته، هيجل، شلنج) ثم صدر تحت عنوان "شلنج" مع فصلين تمهيديين عن "فشته وشلنج"، وقبل أن يستأثر هيجل بجزأين آخرين عن فلسفة القانون والسياسة والجمال والفن. وقد يعلن عن كتب ولا تصدر، مثل الإعلان عن "برجسون" فى خلاصة الفكر الاوربى، وعن رسائل الإسكندر الأفروديسى فى كتاب مستقل، وقد صدرت فى كتاب آخر" شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى"، و"إبرقلس عند العرب" وقد صدر فى

---

(١) "موسوعة الفلسفة"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (جزءان). بيروت ١٩٨٤. فى الجزء الأول يذكر بعض الفلاسفة العرب والمسلمين: ابن باجة، ابن رشد، ابن سينا، ابن طفيل، أبو بركات البغدادى، أبو سليمان المنطقى، حنين بن إسحاق، وعبد الرحمن بدوى. وفى الجزء الثانى يذكر: مصطفى عبد الرازق والغزالى والفارابى والكندى فحسب.

(٢)" هذه موسوعة للفلسفة، وهى تلبى حاجة خاصة يستشعرها القارئ العربى، ليس فقط للتخصص فى الفلسفة بل وكل مثقف بعامة، فهى تسعف الأول بما يريم إليه من معلومات موجزة عن الفلاسفة والمعانى والمذاهب الفلسفية، وهى تزود الثانى بما يغنيه من معلومات هذا الفرع الأساسى من فروع المعرفة الإنسانية، الذى يهيئ له التكوين العقلى الحر، ويوسع من أفق تفكيره، ويبث فيه الروح النقدية، ويمكنه من تكوين نظرة في الحياة وفى الوجود، ويشغل ذهنه بمشاكل الإنسان والكون، وبالجملة يسمو بالجانب الإنسانى حقاً فى الإنسان .. وكل أملى فى أن تكون هذه الموسوعة الفلسفية أداة عمل ممتاز للباحثين فى الفلسفة والراغبين فى الإفادة من مناهجها ومذاهبها فى السمو بالفكر الإنسانى الصحيح... "موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت جـ١ ، ص٥.

"الأفلاطونية المحدثة عند العرب" و"الآراء الطبيعية لفلوطرخس"، وقد صدر فى كتاب آخر، والتشويق إلى الحياة الدائمة للتوحيدى. ولم يصدر منها إلا ما يتجاوز العشرين، وكأن العمر يتسع مع ما يتسع إلى ترجمة روائع مائة من الأدب الأوربى، بالإضافة إلى ما يزيد عن المائة من الدراسات الأخرى فى التراثين العربى والأوربى، تأليفاً وتحقيقا وترجمة وإعداداً. فرد واحد يقوم بدور جيل كامل أو مؤسسة بحثية بأسرها. وأحيانا يعلن عن عدد مختلف من الأجزاء: مثل الإعلان عن منطق أرسطو مرة فى أجزاء خمسة وهو الأقل، ومرة فى ثلاثة أجزاء وهو الأكثر والأصح، و"دون كيخوته" لثربنتس، الإعلان عنها فى أربعة أجزاء وصدرت فى جزأين.

ومرة يعلن عن كتاب فى الدراسات، وهو مترجم دون إسم المترجم، مثل "روح الحضارة العربية" وهو لكارل هنرش شيدر، ومرة مع ذكر المؤلف مثل فلهوزن "الخوارج والشيعة"، و"التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"، و"شخصيات قلقة فى الإسلام"، و"شطحات الصوفية"، "والإنسان الكامل". وكلها مترجمات، دون الإعلان عن مؤلفيها، وكأن لا فرق بين التأليف والترجمة. فالتأليف ترجمة حرة، والترجمة تأليف غير مباشر والتعبير عن النفس عن طريق أفكار الآخرين.

ومرة يعلن عن الترجمة بأكثر من عنوان، مثل ترجمة "بيرن"، مرة "أتشيلد هارولد" ومرة "أسفار أتشيلد هارولد"، وترجمة جيته، "الديوان الشرقى"، اختصاراً للديوان الشرقى للمؤلف الغربى، والأصح "الديوان الشرقى للشاعر الغربى"، وحرفيا "الديوان الغربى الشرقى"، وترجمة رينيه ويج "الفن والنور واللوحات" وهو الأغلب، وأحيانا "الفن والنور وقراءة اللوحات" وهو الأقل.

وقد يعلن عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن "شطحات الصوفية" ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبى يزيد البسطامى، والإعلان عن "الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام"، ولم يصدر إلا الجزء الأول.

ويدل ذلك على أن المشروع البحثى للفيلسوف الشامل فى بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعاً. وكان مازال متحركاً فى كل هذه الاتجاهات، طموحاً للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد. ولكن هذه هى طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى، مسار حياة، يكشف عن بنية عمل، قصد كلى يتحقق فى مقاصد جزئية.

وتتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن. لا تغزر قبل الأستاذية، ثم تضمحل أو تكاد تختفى بعدها. أول كتبه فى أواخر الثلاثينيات،

ومازال يعطى حتى أواخر التسعينيات، وإن اختلف إتجاه العطاء طبقاً لمراحل العمر ومكان العطاء، وأغلبية هدف على هدف فى جدل خصب بين الفكر والتاريخ.

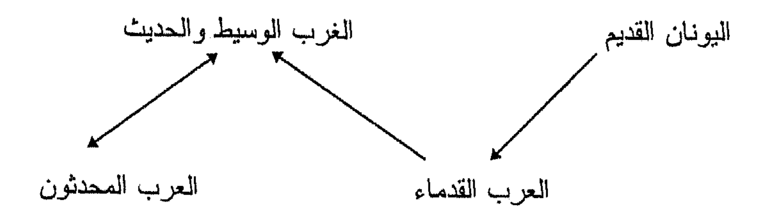
والسؤال : كيف إستطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفى موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل فى حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفى ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية والتركية والهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوربية؟

وفى نفس الوقت كيف استطاع الجمع بين الفكر والسياسة، بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والنشاط الحزبى، خاصة وهو فى مرحلة الشباب بعد أن قدمه فتحى رضوان لشباب الحزب الوطنى ومصر الفتاة، مفكراً مرموقاً؟ فأعمال الفيلسوف الشامل هى أكبر سياحة عرفها الفكر العربى المعاصر فى فكر البشر. ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفى فى مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التى فتحها على الدراسات الإسلامية والفلسفة العربية، بعد أن توارت هموم الوطن منذ هموم الشباب. ظل العالم الباحث الأستاذ عازفاً عن المناصب الرسمية غير متطلع لها. وكان المنصب الوحيد الذى أخذه فى الجامعة، وخارجها هو منصب المستشار الثقافى لمصر فى برن بسويسرا ١٩٥٦ - ١٩٥٩، منذ التأميم حتى الوحدة. وهو منصب لا يتقلده إلا مفكر، إستعمله فى البحث والاطلاع على المكتبات أكثر من استعماله فى جمع الأموال واستثمارها فى الأعمال الحرة.

وهو مشروع فكرى واحد بالرغم من تقلباته وذبذباته، وغلبة جانب على آخر، وطبقاً لمراحل العمر وقربه أو بعده عن الوطن.ومازالت الوحدة تجمع بين الشتات، وإن كان أثره بدأ فى الانحسار لتغير الواقع، والفيلسوف الشامل لا يتغير.

ويغلب منهج العرض، عرض المادة العلمية دون تدخل من المؤلف بالنقد أوالتطوير أو القراءة، كما هو الحال فى التأليف المدرسى، وكأن المادة العلمية هى العلم، والمعلومات المتوافرة هى العلم الجديد المضاف إلى العلم القديم إلى بيئة تفتقر إلى كل شئ، المعلومات والعلم على حد سواء، وفى عصر كان المفكر أو الأديب أو العالم كالنجم الزاهر، يسطع فى السماء، ويضئ فى كل اتجاه.

فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوى على تاريخ الفكر البشرى كله، باستثناء الشرق القديم وأفريقيا وأمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب، فقد انتقلت الحضارة من اليونان إلى العرب، ثم من العرب إلى الغرب، وربما تنتقل إلى العرب من جديد.



مشروعه فيما يبدو التمهيد لأجيال قادمة من دارسى الفلسفة، وإعداد الخريطة العامة للفكر البشرى لهم، بانوراما عريضة، يرون فيها الروح البشرى وهو يعى ذاته بالفكر، يؤسس الميادين، ويفتح المجالات، ويضع الأسس، ويطرق المجهول، ويسهل الصعب، ويجلب النادر، ويفتح الأبواب لأجيال قادمة للدخول.

والفيلسوف الشامل نقطة التقاء بين الشرق والغرب، كما هو الحال عند كل مفكرى النهضة العربية. يقرأ الأنا فى مرآة الآخر، ويرى الآخر فى مرآة الأنا. فالواقع له عينيان، عين على الماضى وعين على المستقبل. وله رئتان، رئة تتنفس بتراث القدماء، ورئة تتنفس بتراث المحدثين. وهى أبعاد الزمن الثلاثة. فالواقع هو الحاضر، وتراث القدماء هو الماضى، وتراث المحدثين هو المستقبل.

ويمكن التعرف على عدة دوافع لهذا التأليف على الاتساع، منها ما يتعلق بالحالة الراهنة للفلسفة فى الجيل الماضى، ومنها ما يتعلق بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والمهنية العامة فى مصر.

حاول الجيل الماضى منذ نشأة الجامعات المصرية تأسيس كل شئ وإعطاء أساس عام للفكر الفلسفى فى مصر، لا فرق بين دراسات إسلامية ودراسات غربية، تأليفاً أو تحقيقاً أو ترجمة، فلسفة أو أدباً، جامعياً أو أزهرياً، مصرياً أو عربياً أو أجنبياً[(١)]. بل إن الذى أشرف على الفيلسوف الشامل فى رسالته للدكتوراة "الزمان الوجودى" عام ١٩٤٣ هو عميد الأدب العربى طه حسين. كان الفراغ كبيراً يحتاج إلى ملء أولى فى كل الميادين. ودون هذا الحد الأدنى من الثقافة الفلسفية على الاتساع لا يمكن لأجيال قادمة البناء والتشييد فى العمق – أولا – وفى الارتفاع – ثانياً. فهو ينتمى إلى جيل إرساء القواعد، ووضع الأسس مثل طه حسين، وأمين الخولى، ومصطفى عبد الرازق، وعثمان أمين، وتوفيق الطويل، وزكى نجيب محمود، وأبو ريان، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، وأحمد فؤاد الأهوانى، ومصطفى حلمى. فلولا الجيل الأول ووضْعُ الاساس لما أمكن للأجيال القادمة التحول من الاتساع إلى العمق، ومن الأساس إلى البناء، ومن القواعد إلى البيت، ومن العام إلى الخاص.

---

(١) درس فى الجامعة المصرية أزهريون مثل الشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ طنطاوى جوهرى.كما درس مستشرقون مثل الكونت دى جلازا وسوريو وماسنيون وكوايريه ولالاند وبول كراوس نظراً لارتباط طه حسين عميد الآداب بهذا الجيل من المستشرقين.

وقد يكون السبب جامعياً، فابن الثمانين أستاذ جامعى يدرس كل شئ، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام التصوف، والعلوم الفلسفية، المنطق ومناهج البحث، والأخلاق، والسياسة، وفلسفة التاريخ. وكان هو مؤسس القسم الاول، والأستاذ الأول، والمؤلف الأول، فكتب فى كل المقررات لإفادة الطالب. فكان صاحب صنعة ورائد حرفة، التأليف الجامعى، والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب. وهو تقليد مازال قائماً فى جامعة عين شمس من الجيل المتوسط والجيل الحالى، حتى طغى توزيع الكتب على العلم، على الأستاذ والطالب والساعى على حد سواء.

وربما دخل العامل الاقتصادى فى ذلك . فالفيلسوف الشامل فى بحبوحة من العيش، ومن أسرة ميسورة صاحبة أراض فى الريف. وكما يتندر الأدباء ببخل توفيق الحكيم، يتندر أساتذة الفلسفة أيضا ببخل الفيلسوف الشامل فى حياته الخاصة والعامة، دون تغيير للهندام، ودون عربة لتسهيل الانتقال، ودون تمتع بما أعطيه من سعة فى العيش. ولا فرق هنا بين التقتير والزهد إلا فى الباعث، والنتيجة واحدة.

وقد يكون السبب وجود ناشر معروف ومشهود له بالكفاءة فى النشر والتوزيع. فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر والصراع معه على حقوق المؤلفين التى ـ فى الغالب ـ ما تضيع لحساب الناشر، أو بتزوير كتبه، أو بإصدار طبعات خاصة لا يعلمها المؤلف، أو بزيادة عدد الكتب فى الطبعة الواحدة على غير علم المؤلف. كان الناشر يتغير بتغير المكان، فالعالم يجذب ناشره فى أى مكان حل[1].

وقد يكون الدافع إمكانية البحث العلمى الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية والإنجليزية فى الغرب، والفارسية والتركية فى الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، والاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية فى باريس، والأسكوريال بالغرب فى مدريد، وأحمد الثالث بإستانبول، ومكتبة جامعة طهران.

كما ساعده وجوده مستشاراً ثقافيا فى برن على مدى ثلاث سنوات، فى الخمسينيات، بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع فى

---

(١) بدأ الفيلسوف الشامل مع مكتبة النهضة المصرية قبل أن يغادر إلى الكويت، وقد طبعت له ثلاثة أرباع مؤلفاته. ثم وكالة المطبوعات فى الكويت، بالاشتراك مع دار القلم فى لبنان، وأخيراً مع دار فارس بعمان، ثم المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، مع نشر محدود مع الهيئة القومية التابعة للدولة. والناشر الأجنبى له هو فران فى باريس، بالإضافة إلى كتاب واحد فى مدريد.

المكتبات الأوربية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، فى فراغ فلسفى شديد يحتاج إلى من يملؤه علماً وشهرة وبزوغاً.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمى لدرجة الرهبنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان، أسوة بالجاحظ وابن رشد من القدماء. فالجاحظ وقعت مكتبته عليه. وابن رشد لم يترك الكتابة والتأليف إلا ليلتين، ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على أهله كما تقول الروايات.

يضاف إلى ذلك الرغبة فى العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد، والعبوس الدائم، والجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمى جزءاً من المزاج النفسى والتكوين البدنى، بالرغم من "هموم الشباب"، و"اعترافات ساقطة"، و"يوميات إحدى بنات الهوى". خشى الزملاء والتلاميذ والأصدقاء والمريدون الاقتراب منه خشية أن يصيبهم منه الأذى والامتهان. رفض جوائز الدولة التقديرية من الجامعات المصرية والأجنبية. ومازال يرفض كل مظاهر التكريم له، متشككا فى كل شىء، أو متعاليا على كل شئ، كالقائد الذى لا يضع نياشينه على صدره، حتى لو انتصر فى كل الحروب. فماذا تزيده النياشين؟ من يضعها يستمد وجوده منها، ويشعر بأنه أقل منها، ومن يعزف عنها، تستمد هى وجودها منه، ويتعالى هو عليها[1].

ثالثاً : الجبهات الثلاث

ويمكن إعادة تصنيف أعمال الفيلسوف الشامل فى ثلاث جبهات، مازالت تكوّن مشروع النهضة العربى منذ "مناهج الألباب" فى القرن الماضى حتى مشروع "التراث والتجديد" : "الموقف من التراث القديم"، "الموقف من التراث الغربى"، "الموقف من الواقع المعاصر". وهو مشروع متصل منذ فجر النهضة العربية عند الطهطاوى حتى هذا الجيل، يساهم فيه كل مفكر فى إحدى صياغاته وأشكاله. فالكتابة عن الآخر هى كتابة عن الأنا فى مرآة الآخر، وتتفاوت الجبهتان الأولى والثانية من حيث غزارة الإنتاج، حوالى خمسين مؤلفا فى كل جبهة. ثم تتكمش الجبهة الثالثة التى يسميها "المبتكرات" فى عشرة أعمال تقريبا. وهذا يدل على أن معظم التأليف فى النصوص. يقرأ النصوص، ولا ينظر إلى الواقع إلا من خلال النصوص، القديم منها والحديث. فأصبح الإنتاج تراثى الطابع، مكتبى الاتجاه، نصىّ القراءة. يغلب عليه النقل أكثر من الإبداع، والقراءة والتأويل أكثر من التنظير المباشر للواقع.

---

(١) لذلك كان إصدار هذه التحية المهداة للفيلسوف الشامل فى عيد ميلاده الثمانين مجازفة غير مأمونة العواقب، ومخاطرة قد تضر أكثر مما تنفع. ولكن كسر حاجز الصمت، وعبور الهوة السحيقة بين الأجيال، وبين الفيلسوف والوطن هو المحفز والدافع. وكم من مرة كان العصيان أفضل من الطاعة.

ولا يهتم المؤلف بترتيب زمانى للأعمال، فلعل هناك تطوراً فكرياً يمكن رصده. ولا يهتم بالطبعات الأولى أو المتأخرة بمزيد من الدقة والإحكام، كما تفعل مكتبة مصر فى أعمال نجيب محفوظ، ومكتبة الشروق فى أعمال سيد قطب. فقد تحدد المشروع من قبل مرة واحدة. وإنما المراحل هى لبنات وطوابق لإتمام البناء.

وهناك مسافة زمنية تطول أو تقصر، بين سنة النشر وسنة إعداد الكتاب، قد تصل إلى أكثر من عشر سنوات، مما يدل على أن المؤلف كان يعد أكثر من كتاب، بصرف النظر عن النشر . وينتهز فرصة وجوده فى الخارج فى إحدى المكتبات العامة ليجمع مواد أكثر من كتاب، فكان التأليف أسرع إيقاعا من النشر. وكان لا يَحُلّ مكانا للعمل فيه فى التدريس إلا ويصاحبه التأليف، فالعالم كله مكان للتأليف والنشر. بل تتعدد الفصول، بين الشتاء والخريف والصيف والربيع، بالإضافة إلى أسماء الشهور الميلادية. وتتعدد الأماكن التى كتبت فيها مقدمات الكتب بين عواصم الغرب والشرق لندن وباريس ومدريد وبرن وليدن ومنشن وفيينا وروما والفاتيكان فى الغرب، والقاهرة والكويت وطهران ودمشق وبيروت وعمان وبنغازى فى الشرق[1].

وقد يكون السبب للتباعد بين سنوات النشر وسنوات التأليف عدم وضع تواريخ الطبعات الأولى التى يمكن معرفتها عن طريق الترتيب الزمانى. وقد تكون المسافة الزمنية عشر سنوات أو أقل[2].

---

(١) من أجل الاختصار ذكرت "النهضة" فقط بدلاًمن النهضة المصرية، و"المطبوعات" بدلاً من وكالة المطبوعات، و"القومية" بدلاً من الدار القومية، و"المشرق" بدلاً من دار المشرق، و"المؤسسة" بدلاً من المؤسسة العربية للدراسات والنشر، و"الهيئة" بدلا من الهيئة العامة للكتاب، و"العلم للملايين" بدلاً من دار العلم للملايين، و(الشروق) بدلاً من دار الشروق.

(٢) الخطابة لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٥٩ والمقدمة باريس صيف ١٩٤٩. الطبيعة لأرسطوطاليس، القومية ١٩٦٤ والتصدير بليدن - هولندا صيف ١٩٥٩. فى السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، النهضة ١٩٦١ والمقدمة بباريس صيف ١٩٥٤. أجزاء الحيوان لأرسطوطاليس، المطبوعات، الكويت، ط١ ١٩٧٨ والتصدير بطهران ١٩٧٣ - ١٩٧٤. شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، الشرق، بيروت ١٩٧١ والتصدير العام بباريس صيف ١٩٦٨. أوروسيوس : تاريخ العالم، المؤسسة، بيروت، ١٩٨٢ التصدير فى روما يناير وفبراير ١٩٧٩. فلسفة العصور الوسطى، النهضة ١٩٦٢، تصدير ١٩٤٢. فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة، بيروت، الشروق، بيروت، الفارس، عمان ١٩٩٦، تصدير عام باريس ١٩٩٣. المنطق الصورى والرياضى، النهضة ط٢، ١٩٦٢ تمهيد ١٩٤٣. النقد التاريخى، النهضة ١٩٦٣، تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٢. برشت: الأم الشجاعة وأولادها. الانسان الطيب فى ستسوان، النهضة ١٩٦٥، تصدير ١٩٦٢. ثربانتيس ، دون كيخوته، النهضة ١٩٦٥ تصدير عام، مدريد، برن ١٩٥٥ - ١٩٥٦. هموم الشباب، المطبوعات ١٩٧٧ ط٣، تنبيه ١٩٤٦. الزمان الوجودى، النهضة ١٩٤٥، تصدير ١٩٤٣. أرسطوطاليس: فى النفس، الآراء الطبيعية لفلوطرخس. الحاس والمحسوس لابن رشد، النهضة ١٩٥٤، دمشق. باريس. شتاء ١٩٤٩، بيروت، القاهرة، صيف ١٩٥٣. أفلاطون فى الإسلام طهران ١٩٧٤، بيروت، باريس، طهران ١٩٧٣. الأفلاطونية المحدثة عند العرب، النهضة ١٩٥٧ ليدن،=

فالفيلسوف يكتب للخلود وليس للزمان وقد تكون عاما واحداً[1].

وقد حصر الفيلسوف الشامل ـ نفسه ـ مؤلفاته فى موسوعة الفلسفة فى المادة التى كتبها عن نفسه، لعله يكشف عن تطور فكرى أو مسار روحى أو إنعطافات أوتشعبات فى مشروع فلسفى متعدد الجبهات. أغفل منها الترجمات فى سلسلة "الروائع المائة" مع أنها جزء من الأعمال، أو لأنه لا يعتبر الترجمة عملاً علمياً يضاف إليه، والمبتكرات لأنه رأى نفسه مؤرخاً للفلسفة أولاً وفيلسوفاً ثانياً. كما يغفل هو ـ نفسه ـ بعض أعماله ربما سهواً مثل، "السماء والعالم والآثار العلوية" لأرسطوطاليس، و"تلخيص البرهان" لابن رشد "وتلخيص القياس"، وقد يتكرر عمل

=منشن، باريس، دمشق، صيف ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤. رسائل فلسفية (الكندى، الفارابى، ابن باجة، ابن عربى) بنى غازى ط٣، ١٩٧٣ والتصدير باريس، صيف ١٩٦٨. رسائل ابن سبعين، المؤسسة، القاهرة ١٩٦٥، تصدير عام، برن بسويسرا ١٩٦٥. مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشربن فاتك، المؤسسة، النهضة ١٩٥٨ تصدير عام، ليون، لندن، القاهرة، مدريد، صيف ١٩٥٥. البرهان لابن سينا، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام، باريس، لندن، القاهرة ١٩٥٢. الحكمة الخالدة لمسكويه، النهضة ١٩٥٢، تصدير عام ، باريس، ليدن، الفاتيكان، القاهرة، صيف ١٩٥٠ وربيع ١٩٥٢. تلخيص البرهان لابن رشد، الكويت، المطبوعات ١٩٨٤ تصدير عام، باريس، ربيع، صيف ١٩٨٣. تلخيص الخطابة لابن رشد، النهضة ١٩٦٠ تصدير عام، ليدن (هولندا)، مدريد (أسبانيا) ،صيف ١٩٥٩. الخوارج والشيعة لفلهاوزن، النهضة ١٩٥٨ تصدير، برن، خريف ١٩٥٦. موسوعة الفلسفة، المؤسسة، بيروت ١٩٨٤ (جزآن) تصدير عام، باريس، روما ١٩٧٩ ـ ١٩٨١. ربيع الفكر اليونانى، النهضة ١٩٤٦، تصدير عام ١٩٤٢. أفلاطون، النهضة ١٩٥٤، تصدير عام ١٩٥٢.

(١) منطق أرسطو، النهضة ١٩٥٢/١٩٤٩/١٩٤٨ التصدير العام، باريس، أغسطس ١٩٤٧. الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ التصدير العام، باريس وليدن ومنشن وفيينا ١٩٥٣ . التعليقات، لابن سينا، الهيئة ١٩٧٣ والتصدير ببنغازى سبتمر ١٩٧٢. صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان المنطقى السجستانى، طهران ١٩٧٤ والتصدير نفس العام ١٩٧٤/١٩٧٣ (مما يدل على سرعة الإنجاز فى إيران). أبو حيان التوحيدى: الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠، تصدير عام، دمشق، أبريل ١٩٤٩. الإنسان الكامل فى الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٠ تصدير، بيروت ١٩٤٩. مذاهب الإسلاميين (جزءان)، العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير باريس ١٩٧٠ جـ ١٩٧٣/٢. تصدير، روما وباريس ١٩٧٢. تاريخ التصوف الإسلامى، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ التصدير العام، طهران ١٩٧٤. مؤلفات الغزالى، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة ١٩٦١ تصدير عام، القاهرة، صيف ١٩٦٠ . إمانويل كانط، المطبوعات، الكويت جـ١، ١٩٧٧ تصدير، باريس، صيف ١٩٧٦ . المدخل إلى الفلسفة، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه، باريس ١٩٧٤ ط٢ تصدير ١٩٧٨. الأخلاق النظرية، المطبوعات، الكويت ١٩٧٥ تنبيه باريس، صيف ١٩٧٤ ط٢. ١٩٧٦. فضائح الباطنية للغزالى، القومية ١٩٦٤. تصدير، عام ١٩٦٤ روح الحضارة العربية لهانز هنريش شيدر، العلم للملايين، بيروت ١٩٤٩، تصدير، أبريل، بيروت ١٩٤٩، شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٤٧، تصدير، نوفمبر ١٩٤٦. تلخيص القياس لابن رشد، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام، باريس، ربيع، صيف ١٩٨٣.

واحد مرتين، طبقاً للطبعة، مثل كتاب "الخطابة" لأرسطو(1). وتختلف السنوات فيما

(1) ١- نيتشه ١٩٣٩
٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ١٩٤٠
٣- إشبنجلر ١٩٤١
٤- شوبنهور ١٩٤٢
٥- أفلاطون ١٩٤٢
٦- أرسطو ١٩٤٣
٧- ربيع الفكر اليوناني ١٩٤٣
٨- خريف الفكر اليوناني ١٩٤٣
٩- الزمان الوجودي ١٩٤٥
١٠- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ١٩٤٥
١١- المثل العقلية الأفلاطونية ١٩٤٧
١٢- أرسطو عند العرب ١٩٤٧
١٣- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ١٩٤٧
١٤- شخصيات قلقة في الإسلام ١٩٤٧
١٥- منطق أرسطو، جـ١، ١٩٤٨
١٦- رابعة العدوية ١٩٤٨
١٧- شطحات الصوفية ١٩٤٩
١٨- منطق أرسطو جـ٢، ١٩٤٩
١٩- روح الحضارة العربية، بيروت ١٩٤٩
٢٠- الإشارات الإلهية ١٩٥٠
٢١- الإنسان الكامل في الإسلام ١٩٥٠
٢٢- منطق أرسطو جـ ٣، ١٩٥٢
٢٣- الحكمة الخالدة ١٩٥٢
٢٤- فن الشعر لارسطو ١٩٥٣
٢٥- البرهان (من الشفاء) لابن سينا ١٩٥٤
٢٦- عيون الحكمة لابن سينا ١٩٥٤
٢٧- في النفس لأرسطو ١٩٥٤
٢٨- الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام ١٩٥٥
٢٩- أفلاطون عند العرب ١٩٥٥
٣٠- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ١٩٥٧
٣١- مختار الحكم ومحاسن الكلم ١٩٥٨
٣٢- الخوارج والشيعة، لفلهاوزن ١٩٥٩
٣٣- الخطابة لأرسطوطاليس ١٩٥٩
٣٤- تلخيص الخطابة لابن رشد ١٩٦٠
٣٥- مخطوطات أرسطو في العربية ١٩٦٠
٣٦- دراسات في الفلسفة الوجودية ١٩٦١
٣٧- الغزالي ١٩٦١
٣٨- المنطق الصوري والرياضي ١٩٦٢
٣٩- فلسفة العصور الوسطى ١٩٦٢
٤٠- مؤلفات ابن خلدون ١٩٦٢
٤١- النقد التاريخي ١٩٦٣
٤٢- مناهج البحث العلمي ١٩٦٣
٤٣- فضائح الباطنية ١٩٦٤
٤٤- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ١٩٦٤
٤٥- الطبيعة لأرسطو، جـ١، ١٩٦٥
٤٦- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت ١٩٦٥
٤٧- رسائل ابن سبعين ١٩٦٥
٤٨- الوجود والعدم ١٩٦٥
٤٩- المثالية الألمانية، "شلنج" ١٩٦٥
٥٠- فن الشعر لابن سينا
٥١- الطبيعة، لأرسطو، جـ ٢، ١٩٦٦
٥٢- مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة، في فرنسا، جـ ٢، ١٩٦٧
٥٣- ابن عربي، لآسين لاثيوس ١٩٦٧
٥٤- المدرسة القورينائية، بنغازي ١٩٦٩
٥٥- الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي، بنغازي ١٩٦٩
٥٦- الأخلاق عند كانط، الكويت ١٩٦٩
٥٧- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ١٩٧٠
٥٨- مذاهب الإسلاميين، جـ ١، بيروت ١٩٧١
٥٩- شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية، بيروت، ١٩٧١
٦٠- فلسفة الدين والتربية عند كانط، الكويت ١٩٧١
٦١- كرينيادس القورينائي، بنغازي ١٩٧٢.
٦٢- سوتسيوس القورنيائي، بنغازي ١٩٧٢
٦٣- التعليقات لابن سينا ١٩٧٢
٦٤- رسائل الكندي والفارابي وابن باجة وابن عربي، بنغازي ١٩٧٣
٦٥- مذاهب الإسلاميين، جـ ٢، بيروت ١٩٧٣
٦٦- أفلاطون في الإسلام، طهران ١٩٧٤
٦٧- صوان الحمكة للسجستاني ١٩٧٤
٦٨- مدخل جديد إلى الفلسفة ١٩٧٥
٦٩- الأخلاق النظرية، الكويت ١٩٧٥
٧٠- تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت ١٩٧٥
٧١- إمانويل كانط، الكويت ١٩٧٦
٧٢- الأخلاق عند كانط ١٩٧٧
٧٣- طبائع الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٤- أجزاء الحيوان لأرسطو، الكويت ١٩٧٧
٧٥- الاخلاق إلى نيقوماخوس ١٩٧٧
٧٦- فلسفة القانون والسياسة عند كانط، الكويت ١٩٧٩
٧٧- فلسفة الدين والتربية عند كانط ١٩٨٠
٧٨- حياة هيجل، بيروت ١٩٨٠
٧٩- الخطابة لأرسطو، بغداد ١٩٨٠
٨٠- فلسفة الحضارة لاشفيتسر، بيروت ١٩٨٠
٨١- تاريخ العالم لأورسيوس ١٩٨١
٨٢- دراسات ونصوص محققة في تاريخ العلوم عند العرب ١٩٨١
٨٣- موسوعة الفلسفة، بيروت ١٩٨٤
٨٤- فلسفة السياسة عند هيجل ١٩٨٦
٨٥- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩٨٦
٨٦- موسوعة المستشرقين، بيروت ١٩٨٤

إذا لم يحدد مكان الطبعة فهو القاهرة.

بينها من حيث غزارة الإنتاج[1] . ومعظم السنوات بعد ذلك حصادها كتابان، وأقل القليل كتاب واحد كل عام، ويندر أن توجد سنوات قاحلة[2]. وكلها تقريبية.

وتتراوح الجبهة الأولى بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، والتصنيف من حيث الأهمية وليس من حيث العدد، أى من حيث الكيف وليس من حيث الكم[3].

وهذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، فقد يحتوى التأليف على نصوص محققة وبعض الترجمات، وقد يحتوى التحقيق على دراسة مفصلة للنص المحقق. وقد تضم الترجمة مقدمة وشروحاً على النص المترجم. والفيصل هو الكم. فلو كانت الدراسة أكثر من النص المحقق أو المترجم تكون أقرب إلى التأليف. ولو كان التحقيق أو الترجمة أكثر من المقدمة والشرح يكون أقرب إلى التحقيق

---

(١) فأكثر السنوات إنتاجاً ١٩٦٥ (خمسة كتب)، ثم ١٩٤٧/١٩٧٧/١٩٨٠ (أربعة كتب)، ثم ١٩٤٣/ ١٩٤٩/ ١٩٥٤/ ١٩٦٢/ ١٩٦٥/ ١٩٦٩/ ١٩٧١/ ١٩٧٢/ ١٩٧٥ (ثلاثة كتب)

(٢) وهى ١٩٤٤/١٩٤٦/١٩٥١/١٩٥٦/١٩٧٨/١٩٨٣/١٩٨٥/١٩٨٨.

(٣) ١- التأليف : شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية ٢- مذاهب الإسلاميين جـ ١، المعتزلة والأشاعرة. جـ٢ الإسماعيلية والقرامطة والدروز، ٣- تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى ٤- الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى.

٢- التحقيق : ١- شطحات الصوفية، ٢- رسائل فلسفية : (الكندى والفارابى وابن باجة وابن عربى) ٣- الشعر (من منطق الشفاء) ٤- عيون الحكمة لابن سينا، ٥- التعليقات لابن سينا ٦- البرهان لابن سينا (من منطق الشفاء) ٧- الحكمة الخالدة لمسكويه ٨- الإشارات الإلهية للتوحيدى ٩- رسائل ابن سبعين ١٠- صوان الحكمة وثلاث رسائل لأبى سليمان المنطقى السجستانى ١١- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك ١٢- فضائح الباطنية للغزالى ١٢- دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب ١٤- تلخيص القياس لابن رشد. ١٥- تحقيق البرهان لابن رشد ١٦- تلخيص الخطابة لابن رشد.

التحقيق للترجمات العربية القديمة عن اليونانية الصحيحة أو المنتحلة: ١- منطق أرسطو (٣ أجزاء) ٢- الخطابة لأرسطو ٣- فى الشعر لأرسطو ٤- الطبيعة لأرسطو (جزءان) ٥- فى النفس لأرسطو. ٦- فى السماء والآثار العلوية ٧- أجزاء الحيوان ٨- طبائع الحيوان ٩- الحيوان ١٠- أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة. ١١- أفلوطين عند العرب ١٢- الأفلاطونية المحدثة عن العرب ١٣- المثل العقلية الأفلاطونية. ١٤- أفلاطون فى الإسلام ١٥- الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام ١٦- شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى ١٧- تاريخ العالم لأوروسيوس (عن اللاتينية).

٣- الترجمة : ١- شخصيات قلقة فى الإسلام ٢- روح الحضارة العربية ٣- الخوارج والشيعة أحزاب المعارضة السياسية والدينية فى صدر الإسلام لفلهاوزن ٤- الإنسان الكامل فى الإسلام ٥- ابن عربى حياته ومذهبه لأثين بلاسيوس ٦- التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

٤- الإعداد : ١- مؤلفات الغزالى ٢- مؤلفات ابن خلدون ٣- مخطوطات أرسطو فى العربية ٤- تحية إلى طه حسين فى عيد ميلاده السبعين ٥- موسوعة المستشرقين ٦- الموسوعة الفلسفية.=

أوالترجمة منه إلى التأليف. والتحقيق نوعان : تحقيق لنصوص إسلامية، وتحقيق للترجمات العربية للنصوص اليونانية الصحيحة أو المنحولة.

فواضح أن الفيلسوف الشامل فى الجبهة الأولى محقق أكثر منه مؤلف، فهو محقق أولاً (٣٣)، ومترجم، ثانيا (٦)، ومعد ثالثاً (٦)، ومؤلف رابعاً (٤). ومجموع الأعمال(٤٩)عملا فى الجبهة الأولى، بالإضافة إلى خمسة أعمال بالفرنسية، فيكون المجموع(٥٤) عملا، أى حوالى نصف الأعمال كلها.

وتشمل الجبهة الأولى عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، مثل "مشكلة الموت" القاهرة ١٩٦٥، "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى" باريس ١٩٦٨، وتاريخ الفلسفة العربية (جزءان) باريس ١٩٧٢. وأخيراً صدر له كتابان "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، باريس ١٩٨٩، "الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مشوهيها". باريس ١٩٩٠، "موضوعات أعلام الفلسفة الإسلامية" باريس ١٩٧٩، "الإسلام كما يراه فولتير، هردر، جيبون، هيجل" (الإعلان عنه)[1].

ويلاحظ على الجهبة الأولى :

١- غلبة التحقيق (٣٣)، والترجمة (٦)، والإعداد (٦)، على التأليف (٤).مما يدل على غلبة النقل على الإبداع، والمعلومات على العلم، والمعارف على الاجتهاد.

٢- وضع الترجمات العربية القديمة عن اليونان والرومان وفارس مع الدراسات الإسلامية، وهى بين اليونانية والإسلامية. تربط بين الجبهتين الأولى والثانية.

٣- غياب الترجمات الهندية والتراث الهندى عن الاهتمامات بالرغم من توافره، بعكس حضور تراث فارس النسبى، خاصة وأن المحقق مولع بالاكتشافات الجديدة متجاوزاً البيرونى.

٤- الدراسات الإسلامية تدور حول الفلسفة والتصوف والكلام، ويغيب (علم أصول الفقه)، وهو موطن الإبداع فى التراث القديم، ولم تخنقه روح اليونان، ويشرئب نحو الحداثة بتحليل الوعى التاريخى واللغة والفعل.

1- Le probleme de la mort, Le Caire. 1962. =

2- La transmission de la philosophie Grec au Monde Arabe. Paris, Vrin 1968.

3- Histoire de la philosophie Arabe, Paris,Vrin 1997.

4- Défence du Coran contre ses critiques. L'Unicité ,Paris 1989.

5- Défence de la vie du Prophet Muhammed contre ses detracteurs Ed. Afkar, Paris, 1990.

6- Themes et Figures de la philosophie Islamique, Paris, 1979.

7- L'Islam vu par Voltaire, Herder. Gibbon. Hegel.

٥- بالرغم من حضور العلوم العقلية الخالصة فى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، فإنه تغيب العلوم النقلية كلها باستثناء كتابه بالفرنسية "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه"، فهو فى علوم القرآن و"الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مشوهيها" وهو فى علم السيرة فإن المحقق المدقق لم يتطرق لباقى لباقى العلوم النقلية مثل التفسير والحديث والفقه.

٦- غياب العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، خاصة أن الفيلسوف الوجودى مولع بالأدب إبداعاً وترجمة، وبالتاريخ ترجمة. أما الجغرافيا فإنها قد تستلزم المكان، والمهاجر لا مكان له.

وتتراوح الجبهة الثانية عن التراث الغربى الذى يشمل الفلسفة والأدب والعلوم الفلسفية بين التأليف (٢٧)، والترجمة (٢٢) ومجموعهما (٤٩)، يعادل الجبهة الأولى من حيث الكم. وهى جبهة تضم الفكر اليونانى، أى مصادر الفكر الأوربى، وفلسفة العصور الوسطى، وكذلك دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، وهو ربط بين الجهتين الأولى والثانية.

وتتم دراسة الفكر الأوربى إما عن طريق الموضوعات أو عن طريق الشخصيات. كما تتم دراسة الفكر عن طريق تاريخه منذ أصوله عند اليونان حتى تطوره فى العصر الوسيط، واكتماله فى العصور الحديثة.

وقد صنف هو هذه الدراسات تحت عنوانين : دراسات فى الفكر الأوربى (خلاصة الفكر الأوربى)، ترجمات الروائع المائة[1].

---

(١) أ- الدراسات ١- الموت والعبقرية. ٢- دراسات فى الفلسفة الوجودية ٣- فى الشعر الأوربى المعاصر. ومن تاريخ الفكر ٤- ربيع الفكر اليونانى ٥- أفلاطون ٦- أرسطو ٧- خريف الفكر اليونانى ٨- كرنايادس ٩- سينوسيوس ١٠- فلسفة العصور الوسطى ١١- دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى. ومن الأعلام ١٢- نيتشه ١٣- إشبنجلر ١٤- شوبنهور ١٥- شلنج ١٦- هيجل ـ حياته ١٧- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل ١٨- فلسفة الجمال والفن عند هيجل ١٩- إمانويل كانط ٢٠- الأخلاق عند كانط ٢١- فلسفة القانون والسياسة عند كانط ٢٢- فلسفة الدين والتربية عند كانط. ومن العلوم الإنسانية : ٢٣- مدخل جديد إلى الفلسفة ٢٤- الأخلاق النظرية ٢٥- المنطق الصورى والرياضى ٢٦- مناهج البحث العلمى ٢٧- الأدب الألمانى فى نصف قرن. كما أعلن عن قلوب الفلاسفة وعن برجسون.

ب ـ الترجمات : (الروائع المائة) : ١- أيشندروف : من حياة حائر بائر ٢- فوكيه : أندين ٣- جوته الديوان الشرقى للمؤلف الغربى ٤- بيرون : أسفار أتشليد هارولد ٥- جوته : الأنساب المختارة. ٦- جوته: فاوست ٧- برشت : دائرة الطباشير القوقازية ٨- برشت: الأم الشجاعة ٩- ثربنتس: دون كيخوته. ١٠- لوركا : مسرحيات ١١- دورنمات : علماء الطبيعة ١٢- هيلدرلين: هيبرون. ١٣- رلكه : صحائف مالتى برجه ١٤- برشت : الإنسان الطيب فى ستسوان ١٥- يونسكو : فتاة للزواج ١٦- رينيه ويج : الفن والنور واللوحات. ومن العلوم الإنسانية : ١٧- لانجلوا وسينوبوس: النقد التاريخى. كما أعلن عن ترجمة نيتشه : زرادشت. ١٨- الوجود والعدم. ١٩- مصادروتيارات=

ويغلب على الترجمات الأدب، خاصة الشعر، وليس الفلسفة. ولكنه أدب فلسفى يجد فيه المؤلف نفسه، الجمع بين الشرق والغرب، مثل جوته فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى" وارتياد روحه لآفاق العالم كما وضح فى "هموم الشباب" مثل جوته فى "فاوست"، ومحاربة أوهام العصر مثل سربنتيس فى "دون كيخوته". فاختيار الأعمال المترجمة فى ذاتها، دليل على شخصية المترجم، وتوحده مع أبطال الأعمال الأدبية. لذلك قد يكون اختيار الروائع المائة - التى لم يتم تحقيق إلا حوالى عشرين منها - تأليفاً غير مباشر ، ذا دلالة خاصة، وهدفٍ محددٍ. كلها من الأدب الرومانسى الذى يمجد البطولة والفداء والفروسية وعظمة الإنسان، وكما عبرت عن ذلك فلسفة نيتشه فى إرادة القوة والإنسان الأعلى. ومازالت العادة متبعة عند كل الأقران والأجيال اللاحقة، ترجمة لديكارت أو كانط أو برجسون[1]. إذ تعبر الأنا عن ذاتها من خلال الآخر، حماية للأنا وتسترا بالآخر.

وقد يكون لولع الفيلسوف الشامل بالفلسفة الرومانسية والأدب الرومانسى، علاقة بانتمائه إلى "مصر الفتاة". وهى نظرة رومانسية لمصر الوطن وعلاقتها بالإسلام، وليس بالضرورة ممثلاً فى دولة الخلافة. وهى نفس الفترة التى ظهرت فيها جماعة أبولو للشعر. وقد يكون ولعه بالفلسفة الألمانية، بوجه خاص، هو التعاطف مع ألمانيا صديقة العرب فى صراعها ضد الاستعمار البريطانى. وهو ما كان سائداً فى صفوف الجيوش العربية، وثورة رشيد على الكيلانى فى العراق فى صف المحور ضد الحلفاء، وتعاطف عزيز المصرى والمجموعة الأولى من الضباط الأحرار مع ألمانيا، والاعتماد على الخبراء الألمان فى الصناعة العسكرية والمدنية فى تركيا ومصر حتى أوائل الثورة المصرية وقبل التحول إلى الخبراء السوفييت[2].

وما قام به الفيلسوف الشامل مع الغرب، تحقيقا وترجمة وتأليفاً وعرضاً، كما قام به حُنَيْنُ بن اسحق مع اليونان. وما قام به مع ألمانيا مثل ما قام به آخرون مع فرنسا أو إسبانيا أو إيطاليا. كل حسب هواه وثقافته.

ويلاحظ على الجبهة الثانية :

=الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٢٠- حياة لتريودى نورمس ٢١- جوته : جيتس فون برلشنجن ٢٢- إشفيتسر : فلسفة الحضارة.

(١) وقد استعملنا نفس الطريقة فى ترجماتنا : لسنج : تربية الجنس البشرى، نماذج من الفلسفة المسيحية، اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، جان بول سارتر : تعالى الأنا موجود، باعتبارها تأليفاً غير مباشر.

(٢) قد يصدر مع هذه الذكرى الثمانين مجموع مقالاته فى جريدة مصر الفتاة، وهو مازال فى العشرينيات، وهى حوالى خمسة وعشرين مقالاً جمعها الزميل د. أحمد عبد الحليم عطية ويتردد فى نشرها.

١- الإعجاب الشديد بالغرب عامة، وبألمانيا خاصة واعتباره مركز العالم، وبؤرة إبداعه. تجاوزِ اليونان، واكتشف عالم الذاتية، فى حين لم يأخذ العرب من اليونان إلا الشكل وبَقوْا فيه. فماتت الروح، باستثناء صرخات الصوفية. فهو يعطى الآخر أكثر مما يستحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. وما يريده الفيلسوف الشامل لمصر المثالية الألمانية من الغرب والتصوف الإسلامى من الشرق، الغرب المثالى والشرق الصوفى، وليس الغرب العالم والشرق الفنّان كما طالب ـ بعد ذلك ـ زكى نجيب محمود. والحقيقة أن المماثلة مستحيلة، فلكل حضارة خصوصيتها ومسارها ونمط تطورها، ولا يوجد مقياس ومقيس، ولا معيار ومعار.

٢- لم تستطع الدراسات الإسلامية ـ وهى فى نفس الحجم كالدراسات الغربية ـ أن تقلل من المركزية الأوربية لديه أو إيجاد التفاعل الضرورى بين الجبهتين. بل إعتبر الغرب هو الأصل والعرب الفرع، اليونان هم المركز والعرب هم المحيط، بالرغم من إنتساب الفيلسوف الشامل إلى مصر الفتاة فى شبابه، أى أولوية الأنا على الآخر، والواقع على الفكر، والوطن على العلم. بل إن الدراسات الإسلامية إستشراقية، أى من وضع الغرب أكثر مما هى من وضع العرب. بل إن التفاعل الوحيد بين الجبهتين "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى"، جعلِ الآخر هو المقياس، والأنا المقيس، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع، تركيزاً لثنائية المركز والأطراف.

٣- ابتسار الغرب فى إحدى لحظاته وأماكنه مما أدى إلى:

أ- إغفال بداية الفلسفة الحديثة خاصة عند مؤسسها، وهو ديكارت، وإغفال المدرسة الديكارتية كلها، مالبرانش، وإسبينوزا، وليبنتز ربما لتصدى عثمان أمين ونجيب بلدى لها. والفيلسوف الأوحد يريد أن يفتح عصوراً جديدة فى الفلسفة، لا يشاركه فيها أحد.

ب ـ إغفال بسكال وهو من مؤسسى العقلانية الإيمانية والاتجاه العلمى فى القرن السابع عشر، وقبل حلول الرومانسية السعيد، بالرغم من إهتمام الفيلسوف الملحد أولا، والعاقل وثانيا بموضوع العقل والإيمان، وبالرغم من إهتمامه بتاريخ العلوم عند العرب كما وضح فى "دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب".

جـ- اقتصاره على العقلانية الألمانية وفلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا فى رباعيته عن كانط وثلاثيته عن هيجل.

د- إغفال عصر النهضة فى القرن السادس عشر وهو البداية السلبية للعصر الحديث عن طريق نقد الفلسفة المدرسية.

هـ - إغفال عصر الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر خاصة مارتن لوثر، وقد كانت البروتستانية أحد مصادر فلسفة التنوير فى حرية الفكر، والمسئولية الفردية، والثورة على الكنيسة فى القرن الثامن عشر فى ألمانيا، وأحد مصادر الرومانسية بتغليبها الباطن والحياة الروحية على المظاهر الشعائرية والمؤسسية، خاصة وقد صودر كتاب كانط "الدين فى حدود العقل وحده"، وأن كيركجارد مؤسس الوجودية الفعلى فى العصور الحديثة، والذى خصص له الفيلسوف الشامل جزءاً من "دراسات فى الفلسفة الوجودية"، يعتبر نفسه "لوثر الثانى".

و - إغفال الفلسفة البريطانية والأمريكية والروسية والإيطالية، نظراً لإعجابه المبكر بالمثالية الألمانية. ولكنها مدارس كانت فى تفاعل إيجابى أو سلبى مع الفلسفة الألمانية مثل "إمرسون" و"رويس" فى أمريكا، وماك تاجرت فى انجلترا، وروزمينى وكورتشه فى إيطاليا.

ز - إغفال كل فكر آخر يكوّن بعداً لمصر، مثل الفكر الشرقى القديم فى الصين والهند، وما بين النهرين فى بابل وآشور، والجزيرة العربية شمالاً وجنوباً، وكنعان، وفى مصر القديمة، وكأن الشرق قد انضوى تحت الغرب وضاع لحسابه.

وكما غاب شرق مصر فى آسيا، غاب أيضاً جنوبها فى أفريقيا، والحضارة المصرية القديمة فى أحد جوانبها حضارة أفريقية، عاصمتها القديمة "منف" فى صعيد مصر، والنوبة وبلاد بنط تربط بين الجزء فى الشمال والكل فى الجنوب. وبطبيعة الحال غابت أمريكا اللاتينية التى كانت فى الستينيات جزءاً من وجداننا الفكرى والسياسى. وقد حضر "جيفارا" إلى مصر فى الستينيات بعد انتصار الثورة الكوبية. وألهب خيال الفنانين والشعراء والسياسيين والمفكرين.

أما الجبهة الثالثة، وهى الواقع المباشر، فهى التى يغلب عليها الإبداع، ويسميها "مبتكرات"[1]. وهى أقرب إلى الأدب منها إلى الفلسفة، باستثناء رسالته للدكتوراه "الزمان الوجودى" وقبلها رسالته للماجستير (بالفرنسية) عن "مشكلة الموت"، ومقال" هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟" إعترافا منه بأن كل الدراسات الأدبية السابقة وترجماتها ليست مبتكرات بل نقلاً وعرضاً. فالمبتكرات تدور حول الإبداع الأدبى، الشعر والقصة واليوميات والدراسات الفلسفية. ولكنها لم تستمر طويلاً فى المرحلتين المتوسطة والأخيرة من حياته. فلا الشعر إستمر، ولا القصة إستمرت، بالرغم من إعلانه عن ثلاثة منها مؤخراً وهو بالكويت، ولا اليوميات

(١) المبتكرات : ١- الزمان الوجودى ٢- هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ ٣- هموم الشباب ٤- مرآة نفسى (شعر) ٥- الحور والنور ٦- نشيد الغريب (شعر). كما أعلن عن ثلاث قصص ٧- التسلسل ٨- لن أختار ٩- جابر بن حيان.

إستمرت. وما أكثر ما مر به من حوادث شخصية، بصرف النظر عن حوادث الوطن، هزائمه وانتصاراته، قوميته واشتراكيته ثم انقلابه عليها إلى قطريته وانفتاحه. فلا توجد ملاحظات على الجبهة الثالثة إلا قصرها، وصغرها، وتجمدها، بالرغم من بدايتها الخصبة فى الزمان الوجودى. ولا يفسر بنية العمل إلا مسار الحياة.

لذلك كان الربط بين هذه الجبهات الثلاث قليلاً باستثناء "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" وهى أربع محاضرات عامة ألقاها فى بيروت عام ١٩٤٧، وليست مؤلفا له بنية ومنهج وهدف. تضخمت الجبهتان الأولى والثانية على حساب الجبهة الثالثة، فتحول المثلث الحضارى من متساوى الأضلاع إلى متساوى الساقين. ويبلغ طول كل ساق قاعدته خمس مرات على الأقل. ولما كانت الجبهة الثالثة هى الأتون الذى تنصهر فيه الجبهتان الأوليان، فإذا ما تحجرت فى مرحلة معينة، هى مرحلة الشباب، وغابت بعد ذلك فى المراحل الوسطى والأخيرة، تحول المشروع كله إلى جبهتين: الأولى تحقيق وترجمة، والثانية تاريخ فلسفة وعرض مذاهب، دون تفاعل ثلاثى بين الجبهات الثلاث. لقد توحد مع مصر فى البداية وأسقطها من الحساب فى النهاية. فتوقف المشروع عن الحركة والتغيير بناء على تغير مصر وحركتها على مدى نصف قرن(١).

ويلاحظ على الجبهة الثالثة - وهى علاقة الفكر بالواقع، والعلم بالوطن - ما يلى:

١- كان الفيلسوف الشامل أحد أقطاب الحياة الفكرية السياسية فى مصر قبل الثورة المصرية.وأصبح رئيس قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لأكثر عن عشرين عاما، عمر الثورة المصرية فى الجمهورية الأولى. ثم غادر إلى الكويت فى أواخر السبعينيات، عام الهزيمة وظل بها على مدى عشرين عاما، يكتب ويؤلف ويحقق ويترجم، ولكنه لا يمارس المواطنة، ولا يتحقق بدور العالم والمواطن، كما كان فى مصر قبل الثورة وبعدها. ومكث بجامعة الكويت أربعة أضعاف الوقت المسموح به فى نظام الجامعات المصرية، مما إنتهى إلى فصله بعدها، لتحول الوسيلة إلى غاية. إنفصل العلم عن الوطن، وأصبح العلم بديلاً عن الوطن، فى عصر كانت صورة الخليج فيه أنه مصدر الثروة. فهل هى خصومة مع الوطن منذ ٢٣ يوليو، مع أنها كانت - فى أحد جوانبها -

(١) لقد قمنا بثلاث شهادات على العصر طبقاً لتقلباته وأحزانه، الأولى "قضايا معاصرة" جزءان فى عمر الثورة وبعد هزيمة ١٩٦٧ وصدرا ١٩٧٦ / ١٩٧٧ أثناء الجمهورية الأولى. والثانية "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء) فى عصر الثورة المضادة أثناء الجمهورية الثانية وصدرت عام ١٩٨٩. والثالثة "هموم الفكر والوطن" (جزءان) فى عصر الجمهورية الثالثة ١٩٨١، حتى الآن، وصدرت ١٩٨٨ .

تحقيقاً لمبادئ مصر الفتاة، وكان عبد الناصر فى علاقة معها، وأفرج عن أحمد حسين زعيمها؟ هل هى خصومة مع قوانين الإصلاح الزراعى التى طُبِّقت على أسرته، بالرغم من أن ما بقى منها كان يكفى لبحبوحة العيش، وبالرغم من أن أخاه كان من الضباط الأحرار المرموقين والصحفيين النابهين؟[1].

٢- وقد ظل بجامعة الكويت متجاوزاً أيضاً ضعفى المدة المقررة، تقديراً لشخصه وعلمه ومركزه حتى الحد الأقصى لهذا التقدير. غادر بعد ذلك إلى باريس مقيما فيها بجوار المكتبة الوطنية، مدافعاً عن الإسلام ضد منتقديه، وعن القرآن ضد ناقديه، ومؤلفا فى تاريخ الفلسفة الغربية. وفى الوقت الذى تتحول فيه المكتبة الوطنية فى باريس من نظام الفهرسة القديم إلى النظام الآلى الجديد، مع تغيير المكان والمبنى، ونهاية عصر الذكريات الأولى، تأزم الفيلسوف الشامل. فالتغير فى عادات البشر فى البحث العلمى، أصعب بكثير من تغيير أدواته وآلياته.

٣- وبعد أن غادر الرمز إلى الخليج تابع المرموز. وبعد أن إستقر المثل فى بلاد الثروة إقتفى أثره الممثول. وبدأت أكبر تصفية لقسم الفلسفة فى جامعة عين شمس، بالإعارة أولاً، وبالاستقالة ثانياً، وبالفصل ثالثا. وتم نقل جزء من الوطن، فالعلم لا وطن له، وكل بلاد العرب أوطان. هدم فى مكان وبناء فى مكان آخر، نزع للخضرة من الوادى، وزرعها فى الصحراء. فلا الوادى نما، ولا الصحراء أخصبت. وإلى الآن لم تقم لقسم الفلسفة بجامعة عين شمس قائمة لاستمرار النموذج، نموذج هجرة العقول، لجيل لاحق،وإنشاء جيل جديد بلا أساتذه[2].

٤- وكان يمكن اللحاق بما فات وقضاء ما تبقى من عمر بالعودة إلى الوطن. ورحب الوطن، فالوطن رحب الصدر، حتى وإن ضاق العلماء به. ولكن من تعودّ على الغياب عن الوطن والقسوة عليه لا يحن إلا إلى الغربة عنه. ويضمر الوطن فى القلب. ويعيش على تسقط الأخبار عن بعد. ويشرّع للغربة

---

(١) وكان نجيب محفوظ أيضاً محبطا من ثورة يوليو، وظل وفدياً طول عمره المديد، ولم يتوقف عن الإبداع، ولم يغادر الوطن. وكذلك الحال مع محمد حسنين هيكل الذى مازال يؤلف مؤرخاً للثورة بالرغم من إحباطاته المتعددة من تعرجات مسارها.

(٢) بدأت هجرة الأساتذة من جامعة عين شمس إلى الكويت، من مصر إلى الخليج إبتداء من المثل الأول عبد الرحمن بدوى إلى الثانى فؤاد زكريا إلى جيل بأكمله. منهم المرحوم عزمى إسلام، إمام عبد الفتاح إمام، محمود رجب، وقد عاد إلى القاهرة ثم إلى الكويت ثم إلى القاهرة، حسن عبد الحميد (وقد عاد أثناء حرب الخليج)، وأخيرا عزت قرنى. وتم استدراج عبد الغفار مكاوى من القاهرة فى أكبر عملية نزيف للعقل الفلسفى فى مصر.

عن طريق نقد ما آلت إليه الأوضاع، وما انتهى إليه مستوى الجامعات. يعيب النتيجة وهو السبب، ويتساءل عن المعلول وهو العلة.

٥- ولم يبخل الوطن فى التقدير. وأراد أن يعبر عن كل مظاهر الاحترام والتقدير للعالم الجليل من الجامعات المصرية والأجنبية فيه، بتقديم جوائز الدولة أو الشهادات الفخرية، فاتحاً ذراعيه للطيور المهاجرة. فالوطن لا يلفظ أبناءه حتى لو لفظه الأبناء. ومازالت رحمة الله واسعة تأبى اليأس والقنوط. وإن هذه التحية فى عيد الميلاد الثمانين لأحد مظاهر الوفاء والتكريم.

٦- وبالغ إبن الثمانين فى القسوة على الوطن، وعلى الزملاء وعلى التلاميذ، وعاب جحود الأبناء لفضل الآباء، بالرغم من حرص الأبناء على صلة الرحم فى السر والعلن. وكثيراً ما يعبر عن حزنه لعدم الوفاء والتقدير له، من أجل إضفاء الشرعية على البعد عن الوطن، والعزلة عن جماعة الفلسفة فى مصر، والعمل الجماعى، وإعادة النماء إلى الوادى الخصيب، بعد أن اقتطفت منه الثمار، وإن بقيت الجذور.

٧- وتهامس الناس : إستعلاء وغرور يقارب النرجسية، وكراهية للآخرين واحتقار للزملاء، مما يتنافى مع تواضع العلماء والعمل الوطنى المشترك. ومع ذلك فالحبل لا ينقطع بين الوطن وعلمائه، بين الأم وأبنائها، بين الله والعباد **﴿قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً،إنه هو الغفور الرحيم﴾.**

رابعاً : المشروع الفلسفى العلمى

إستمر التأليف على وتيرة واحدة قبل الثورة وبعدها، ومع الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) والثورة المضادة (١٩٧٠ ـ حتى الآن)، قبل الهزيمة فى ١٩٦٧ وبعد أكتوبر ١٩٧٣، فى مصر الليبرالية قبل ١٩٥٢، وفى مصر القومية الاشتراكية بعد ١٩٥٢، وفى مصر الرأسمالية ١٩٧١. فى مصر الوطنية قبل ١٩٥٢، وفى مصر المستقلة بعد ١٩٥٢، وفى مصر التابعة ١٩٧١، وفى مصر أثناء عصر الاستقطاب قبل ١٩٩١، وفى مصر أثناء الرعب النووى وأثناء الحرب البادرة، فى النظام العالمى القديم والنظام العالمى الجديد، فى مصر المحتلة ومصر المستقلة. ولم يحدث أى تغير فى المشروع الفلسفى العلمى. بل إستمر على وتيرة واحدة بين التأليف والتحقيق والترجمة والإعداد، فى التراثين الإسلامى والغربى. وربما قل الابتكار بعودة الروح إلى باطنها مع مزيد من العزلة، وتحت أثر البعد عن الوطن، والإحجام عن التعاطف الوجدانى وحب الآخرين وعشق الحياة.

كان الهدف من النشر العلمى للترجمات العربية القديمة للتراث اليونانى والرومانى والفارسى هدفاً علمياً خالصاً كما هو الحال عند المستشرقين وكما يتجلى فى معظم المقدمات والتصديرات والاستهلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص فى مجموع أعماله، والحديث عن المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، وتقطيع النص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوربية الحديثة وبالاعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب إختيار المخطوط الأم، ومقارنته بباقى المخطوطات وأماكنها وتواريخها، وأثر النص على العالم العربى ومساهمته فى الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءاً منها، كما هو الحال فى منطق أرسطو، حتى لقبه العرب بصاحب المنطق، وملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات فى النصوص أو القراءات، وهو ما يسمى بالجهاز النقدى. وتضاف – فى النهاية – فهارس لأسماء الأعلام والأماكن والمصطلحات الرئيسية اليونانية واللاتينية والفرنسية والألمانية وما يقابلها بالعربية.

كان الهدف من تحقيق أرسطوطاليس : "فى السماء والآثار العلوية"[1] علمياً محضاً. فالتصدير إستشراقى خالص مرقم بحروف هجائية، مثل معظم التصديرات، وكأنه خارج الموضوع الرئيسى. يعرض للموضوع، ويحلل نص أرسطو، ويرصد ما ورد عن هذه الترجمة فى المصادر العربية القديمة، ويحدد النوع الأدبى، ترجمة أو تلخيصاً، ويصف المخطوط وشروحه المتأخرة، وترجماته إلى اللاتينية والعبرية. ويضيف جهازا نقدياً وافيا عن اختلافات المخطوطات مع وضع عناوين للفقرات بين معقوفتين. وتغيب أى رؤية عن المنطق الحضارى عندما تلتقى حضارة بأخرى باستثناء التصور الاستشراقى للمركز والأطراف، اليونان هم الأصل والعرب هم الفرع، قديما وحديثا، من اليونان إلى الغرب، وهو ما تفعله أيضاً الليبرالية المصرية كما مثلها أحمد لطفى السيد بتأصيله لليبرالية المصرية فى كتاب السياسة لأرسطو.

والهدف أيضاً من تحقيق أرسطوطاليس : "فى النفس والآراء الطبيعية" المنسوبة إلى فلطرخس "والحاس والمحسوس" لابن رشد ، و"النبات" المنسوب إلى أرسطوطاليس علمى خالص[2]. ويكتفى التصدير العام بعرض "نظرية العقل الفعال" عند اليونان والمسلمين واللاتين كما فعل جيلسون من قبل، مع أن الموقفين الحضاريين مختلفان. إذ اننا نتمثل اليونان ونعيد بناء فكرهم، واللاتين يعيدون بناء اليونان من خلالنا. وكان المسلمون قد نقلوا التراث اليونانى عبر المسيحيين، فكان

---

(١) أرسطوطاليس : فى السماء والآثار العلوية ١٩٦١ تصدير ص (ى ، ك).

(٢) أرسطوطاليس : فى النفس، الآراء الطبيعية المنسوبة إلى فلوطرخس، الحاس والمحسوس لابن رشد، النبات المنسوب إلى أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ط٢، ١٩٨٠ تصدير عام ص١ – ٥٣.

نصف معد لإعادة البناء الإسلامى، أو عبر الشراح اليونان الذين عاشوا قبل الإسلام مثل الأسكندر الأفروديسى، وثامسطيوس، وسمبليقيوس، ويحى النحوى. لم يصف المحقق العمليات الحضارية التى تحدث من خلال الترجمة الحرفية أولا والمعنوية ثانياً. فليس من المعقول أن ورود عبارة لأرسطو هو السبب فى الترجمة. بل السبب هو عملية التمثل والاحتواء من الحضارة الجديدة الناشئة للحضارة القديمة المتهاوية حفظاً لروحها وإكمالا له، وإعادة الاتزان لتصورها للعالم، جميعا بين أفلاطون وأرسطو، أو نسبة جزء من تاسوعيات أفلوطين لأرسطو حتى يكتمل النموذج، وفتح عقل من أعلى هو "العقل الفعال" وليس من أدنى لظهور البعد الروحى الجديد، بعد أن أسس الكندى الفلسفة العقلية الطبيعية، بناء على روح الوحى، واستناده إلى العقل والطبيعة. وقد صاغ إبن سينا مصطلحات جديدة مثل "العقل القدسى" كى يعبر عن الإبداع الجديد نتيجة لاجتماع الوافد والموروث. وتضاف فهارس الموضوعات والأعلام كما هو الحال فى نشرات المستشرقين. بل يوضح فى العنوان "راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها".

والهدف من تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب "الخطابة" لأرسطو هدف علمى خالص دون إدراك دلالتها الحضارية. فإذا كانت الترجمة صغيرة الحجم كانت تلخيصاً. هدفها المعنى وليس اللفظ، وكمقدمة للتأليف المستقل فى الموضوع قبل الإبداع فيه والاستقلال عنه. ليست الغاية الحفاظ على النص اليونانى، بل إعادة كتابة الموضوع فى نص عربى، إنتقالا من اللفظ إلى المعنى، فى فهم النص اليونانى، وإنتقالاً من المعنى إلى اللفظ تعبيراً عن النص العربى. وبالتالى تنتهى وظيفة الترجمات الحديثة عن اليونانية القديمة إلى العربية الحديثة، إلا من أجل مقارنة العمليات الحضارية القديمة، التمثل والاحتواء، مع العمليات الحضارية الجديدة، المطابقة اللفظية والمعنوية. ولا يجوز إعادة بناء النص العربى من الترجمة اللاتينية، لأن اللاتين تمثلوه واحتووه ولم يعد مطابقاً للنص اليونانى. كما أن العمليات الحضارية تختلف من حضارة إلى حضارة. فالترجمة تقوم على تصورات عامة للحياة والكون والوجود، سواء فى النص المترجم أو النص المترجم إليه. ولا يجوز إكمال فقرة ضاعت لأن الموقف الحضارى مختلف بين المترجم القديم والمترجم الحديث. لم يكن المترجمون القدماء مجرد نقلة نص من لغة إلى لغة بل كانوا مؤلفين وفلاسفة، على عكس المترجمين المحدثين. وفى لا وعى المترجم الحديث، هناك إحساس بعظمة النص المترجم منه، ودونية النص المترجم إليه. ويستند النص إلى هوامش علمية، وتضاف ـ فى النهاية ـ فهارس لأسماء الأعلام والمصطلحات اليونانية الرئيسية وترجماتها إلى العربية فى مرحلة نشأة المصطلح الفلسفى(١).

---

(١) أرسطوطاليس : الخطابة، الترجمة العربية القديمة، النهضة العربية ١٩٥٩ ـ تصدير ص (و ـ ل).

والهدف من تحقيق "افلاطون فى الإسلام" - أيضاً - هدف علمى خالص، مع تصدير قصير لا يتجاوز صفحتين، يعلن أن هذه النصوص قد تم نشرها من قبل فى "الحكمة الخالدة" وفى "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، والبعض الآخر نشره بعض الباحثين، مما احتاج إلى إعادة نشره من جديد لمزيد من التصحيحات، واعتماداً على مخطوطات جديدة وزيادة فى التعليقات. وهو جزء من مشروع أفلاطون فى العالم الإسلامى، الذى ألفه من قبل فى "انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى" الذى صدر بالفرنسية (باريس ١٩٦٨). ويعد المحقق بدراسة أخرى عن دور أفلاطون فى تكوين الفلسفة الإسلامية، ويضاف فى النهاية فهرست للأعلام والكتب المذكورة فى النص[١].

وهو نفس هدف "الأفلاطونية المحدثة عند العرب" ويشمل لأ برقلس "الخير المحض" وفى "قدم العالم" و"فى المسائل الطبيعية" و"معاد النفس" لهرمس و"الروابيع" لأفلاطون. وهو تصوير للطبعة المصرية الأولى. وتترك الدلالة الحضارية للنصوص مثل التشكل الكاذب وعدم تفصيله، بالرغم من إدراكه له فى روح الحضارة العربية، وفى تأليفه عن "إشبنجلر"، وهى ظاهرة التعبير عن المعنى الموروث بلفظ الوافد. كما تغفل الدلالة الحضارية للتأليف الحضارى الجماعى تحت تأثير الملكية الفردية للأعمال، كما هو الحال فى العصر الحديث، واتهام القدماء بالسرقة من بعضهم البعض. ولم يلاحظ الجو الدينى للانتحال أى الإبداع الفلسفى الحضارى بعد نقل تراث الغير. ويغلب على الباقى المادة الاستشراقية الخالصة مثل فهارس الأشباه والنظائر بين الخير المحض وبين عناصر الثاولوجيا لأ برقلس، بالإضافة إلى معجم عربى لاتينى للألفاظ الواردة فى النص العربى لكتاب "الخير المحض"، ومعجم آخر للمصطلحات العربية واليونانية واللاتينية الواردة فى حجج أبرقلس "فى قدم العالم". وتكثر المراجع الألمانية، والمحقق يعلم أن أحداً لن يراجع عليه، وكما فعل المستشرقون، والحكم على الحضارة الإسلامية بالنقل، حتى المؤلف منها مثل رسائل الفارابى[٢].

وتخلو بعض الأعمال - تحقيقات أو ترجمات أو مؤلفات - من تحديد الهدف منها، ووضعها فى الإطار الكلى للمشروع الفلسفى العلمى أو النهضوى، وإن كان يمكن أن يستنبط من الروح العامة للكتاب والمشروع معاً، وذلك مثل تحقيق "تلخيص القياس" لابن رشد، أو قياساً على "تلخيص البرهان". ففى "تلخيص القياس" يكتفى المحقق بموضوعات إستشراقية عامة فى التصدير العام: التعريف

(١) أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ ط٣.

(٢) "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، أبرقلس "الخير المحض"، "فى قدم العالم"، "فى المسائل الطبيعية"، هرمس "معاد النفس"، أفلاطون "الروابيع"، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، تصدير ص ١- ٥٥ الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر.

بالموضوع، القياس، خصائصه وعيوبه، وإرجاع كل أشكال البرهنة إليه، وتسميته التحليلات الأولى، وترجماته إلى العربية وشروحه. وكذلك يخلو تحقيق "طبائع الحيوان"، ترجمة يوحنا البطريق، من تصدير في إطار المشروع الفلسفي العلمي. بل يبدأ برموز المخطوطات. ثم يتلوها تعالم إستشراقي خالص، واعتذار عن عدم تيسير وضع النبرات على الحروف اليونانية لعدم وجودها في المطبعة. ولا توجد ترجمة باللاتينية أو الفرنسية على الغلاف الأيسر للكتاب نظرا لأنه يصدر بالكويت. ويلحق به فهرس بأسماء الحيوان باللغات اليونانية والفرنسية واللاتينية والعربية. وهو فهرس مصور من طبعة أوربية. والأسماء العربية مكتوبة بخط اليد العربي لعدم وجود مطبعة عربية في الخارج أو إستحالة إضافته في الداخل. كذلك يخلو تحقيق "صوان الحكمة وثلاث رسائل"، لأبي سليمان المنطقي السجستاني من وضع التحقيق في إطار المشروع النهضوي العام. ويكتفي التصدير العام بالمقارنة بينه وبين أبيلار في العصر الوسيط الأوروبي، واختصار الساوي للنص مع ذكر أسماء الرسائل. وتوجد هوامش نقدية وفهارس أعلام وأسماء مؤلفات المحقق وخاتمة في شكل المؤسسة الثقافية الإيرانية(١).

ويخلو تحقيق "الإشارات الإلهية" للتوحيدي من تحديد لهدف علمي أونهضوي خاص. بل يحتوي التصدير العام على معلومات إستشراقية خالصة: وصف المخطوط، ما نشر منه من قبل، مراحل حياة المؤلف، وأسلوب المناجاة والكتابة الذاتية، مع وضعه في إطار الأدب الوجودي في القرن الرابع الهجري، ومقارنته مع كافكا، بالإضافة إلى فهرس تصويبات في النهاية(٢). كما تخلو "أجزاء الحيوان" لأرسطوطاليس من تحديد للهدف العلمي أو الحضاري ويحتوي التصدير العام على مادة إستشراقية خالصة مثل موضوع الكتاب وعنوانه، وتاريخ تأليفه، وتحليل مضمونه، ومخطوطاته اليونانية، وشروحه العربية، ومخطوطاتها القديمة(٣).

وقد ظهر تحقيق كتاب الشعر من منطق "الشفاء"، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس. وفي التصدير العام الذي يهدف إلى الحديث عن التحقيق والمخطوط ينتقد المحقق إبن سينا حاكما عليه بالنقل دون الإبداع، بسوء النقل دون أمانته. فقد

---

(١) ابن رشد : تلخيص القياس لأرسطو، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٨، ط١ تصدير عام ص٥-٢٤. طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات الكويت ط١ ١٩٧٧ .أبو سليمان المنطقي السجستاني: صوان الحكمة وثلاث رسائل، طهران ١٩٧٤. والرسائل هي ١- رسالة في المحرك الأول ٢- مقالة في الكمال الخاص بالنوع الإنساني ٣- مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها طبيعة خاصة وأنها ذات أنفس.

(٢) الإشارات الإلهية، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠ تصدير عام ص أ - ك.

(٣) أرسطوطاليس : أجزاء الحيوان، يوحنا البطريق، وكالة المطبوعات ط١ الكويت ١٩٧٨ تصدير عام ص٥ - ٣٨.

أعلن ابن سينا فى مقدمة "منطق المشرقيين" أنه سيصوغ منطقاً جديداً خاصاً بالمشرقيين ولكن الكتاب نفسه أتى تقليداً خالصاً مكرراً المنطق الصورى الأرسطى. فقد وعد ولم يف. كما يعيب عليه أنه لم يلاحظ التطهير ووحدة الموضوع والزمان والمكان، والموازنة بين الملحمة والمأساة أو بين المأساة والملهاة، لأن ذلك يتطلب العلم بالمسرح، وهو ما لم يتحقق لابن سينا ولا للمترجمين، لاهتمامهم بالفلسفة والطب والعلم. والحقيقة أن الموقف الحضارى مختلف بين الفلاسفة القدماء وبين فلاسفة الغرب الحديث. كان الهدف قديما هو قراءة الوافد من خلال الموروث وليس معرفة الوافد على ما هو عليه كما يفعل الاستشراق تحت تأثير النزعة التاريخية والوصفية. ويصعب الأمر أكثر بتحديد خصائص عامة للشعر القومى على التقابل، الشعر اليونانى والشعر العربى، الإرادى فى مقابل العاطفى، الموضوعى ضد الذاتى، الفعل فى مقابل الانفعال، والعمل فى مواجهة اللذة، مما يوحى بشئ من العنصرية[١].

و"شطحات الصوفية" ليس له هدف علمى خاص. وكان من المزمع إصداره فى عدة أجزاء ولم يصدر إلا الأول "أبو اليزيد البسطامى". ويضم دراسة قبل التحقيق. وتتساءل الدراسة عن أسباب الشطح : الوجودية ، الغرابة، غير المألوف، شد الانتباه. حياة المؤلف، مع إضافة نص من اللمع للسراج الطوسى. والتحقيق يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة تبين الهدف منه ووضعه فى إطار المشروع الكلى، ربما الغرابة والشهرة وربما النزعة الوجودية[٢].

وقد تكون الغاية علمية بحتة للتعريف بالتراث العربى اليونانى للباحثين العرب والأوروبيين. ويعلن عن ذلك ـ صراحة ـ فى التصدير. وإذا فقد أصلها اليونانى، فإنه يمكن ترجمتها إلى اللغات الأوربية الحديثة كالفرنسية، لاستفادة الباحثين الأوربيين منها. فالعلم لا يفرق بين وطن ووطن[٣]. ثم يتضمن التصدير

---

(١) الشفاء، المنطق ٩ الشعر ـ القاهرة ـ ١٩٦٦ تصدير عام ص ٣ ـ ٢١

(٢) شطحات الصوفية جـ١ (أبو اليزيد البسطامى) النهضة ١٩٤٩ ط٣ / ١٩٧٨. ويضم : النور من كلمات أبى طيفور السهلجى، وهو نص غير منشور فى مناقب وشطحات أبى يزيد البسطامى ينسب إلى السهلجى، كتاب مناقب أبى يزيد، "المسلك الجلى فى حكمة شطح الولى" لعبد الغنى النابلسى بالإضافة إلى ملحق نصوص خاصة بالبسطامى، وثلاث ترجمات له، أبى يزيد فى مرآة الزمان لسبط بن الجوزى، "نفحات الأنس" لعبد الرحمن الجامى، و"طبقات الصوفية" لعبد الرحمن السلمى. مع قصة لأبى يزيد مع الراهب.

(٣) "ولما كانت هذه النصوص كلها ـ تقريبا ـ تنشر لأول مرة، وقد فقدت أصلها اليونانى، فقد عزمنا على ترجمتها إلى الفرنسية لنيسر على الباحثين الأوروبين غير العارفين بالعربية ـ وبخاصة المتخصصين فى أرسطو ـ الاطلاع عليها، وننشر هذه الترجمة فى كتاب قائم برأسه إكمالا لما بدأناه فى=

العام معلومات إستشراقية خالصة حول صحة المخطوط المنشور السابق مع ملحق بالنصوص اليونانية لرسالتى الاسكندر الأفروديسى "فى العقل" و"فى أن الهيولى غير الجنس، وفيما يشتركان ويفترقان" ومنقولة من نشرة جـ . أ برونز مع فهارس مستفيضة للأعلام الواردة فى النص مع فهرس الكتب ومعجم يونانى عربى بأسماء الحيوان، وبعض المعانى الواردة فى جوامع كتاب أرسطو فى معرفة طبائع الحيوان لثامسطيوس.

وهو نفس هدف تحقيق النصوص الإسلامية من أجل معرفة مذاهب الفلاسفة من مظانها الرئيسية. وهو الهدف من نشر "التعليقات" [١]. ثم يتضمن التصدير تحديد النوع الأدبى وهو الإملاء على تلميذه بهمنيار مع ترجمة لحياته وثبت بأعماله، ووصف لنسخ المخطوط. وهو نفس الهدف من تحقيق "عيون الحكمة" لابن سينا. فهو يعطى صورة موجزة لفلسفة ابن سينا. والتصدير العام قصير عن شرح الرازى له، مع بعض المعلومات الاستشراقية والمقدمة بالفرنسية[٢].

ولا فرق بين معرفة مذاهب المسلمين ومذاهب اليونان للباحثين العرب أوللأوروبيين، فإن الهدف من نشر كتاب "البرهان" من الشفاء لابن سينا هو أن اللاتين لم يعرفوه، مع أنه يعبر عن أصفى مذهب لأرسطو فى البرهان. لذلك يتم تحقيقه فى ذكرى ابن سينا الألفية[٣]. ثم يتضمن التصدير العام الذى لا يوجد فى الفهرس نظراً لعدم أهميته عند المحقق، معلومات إستشراقية خالصة عن الكتاب فى مصدره الأصلى عند أرسطو، ثم فى إعادة عرضه عند ابن سينا، مع بيان أسمائه ومخطوطاته وترجماته، ووصف مخطوط هذا التحقيق دون اكتشاف بعض الدلالات، مثل صمت ابن سينا عن مصادره لأنه تأليف، وتمثل القديم خطوة على إبداع الجديد، ومثل الإعلان عن نية وضع منطق للمشرقيين خاص بهم، ثم جاء تحقيق النية تقليدياً خالصاً. ويضاف - فى النهاية - فهرس المصطلحات الرئيسية وما يقابلها باليونانية.

وهناك تحقيقات أخرى تعلن عن الهدف منها صراحة وبوضوح فى التصدير. فالهدف من التحقيق الحفاظ على النص الأصلى دون التجنى عليه

=ملحق كتابنا عن إنتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربى، "شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل اخرى"، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦ ص ١٧ تصدير ص٩.

(١) "ونرجو أن يجد فيه الباحثون خلاصة مركزة لمذهب ابن سينا كله"، ابن سينا : التعليقات، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣ ص١٠ تصدير ص ٥ - ١٠.

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ، وكالة المطبوعات، الكويت ، دار القلم، بيروت ١٩٨٠ ص٢ تصدير عام.

(٣) "ولعلهم (اللاتين) لو عرفوه لوجدوا فيه أصفى عرض لمذهب أرسطو فى البرهان، فلهذه الميزة آثرنا بعثه اليوم خير تحية لذكرى ابن سينا الألفية" ابن سينا : البرهان، النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٤ تصدير عام ٩-٥٥.

والترخص فيه على نحو إجرامى بتغيير النص بدعوى تصحيحه، وبناء على جهل وضيق الثقافة. وهو ترخص شاع فى البلاد العربية والشرقية فى السنوات الأخيرة، دون معرفة بالمناهج الفيلولوجية أو نتائج الدراسات الكلاسيكية على عدة أجيال. ولا عجب فالشرق مصدر الطغيان والاستبداد الحضارى بالنصوص والمؤلفين الأقدمين. وربما إمتد إلى الأقوام والشعوب. إعجاب بالغرب ونفور من الشرق، مثل أستاذه طه حسين فى "مستقبل الثقافة فى مصر"[1]. ثم يتضمن التصدير العام دراسة مستفيضة عن الأمثال، وتقديس الكلمة، وروح الشرق، ومقارنة هذا النوع الأدبى من الأمثال فى الغرب ونفور دون كيخوته منها عن قصد أو عن غير قصد. وهما نوعان : أمثال السلطة، وأمثال المعارضة، عند الصوفية مثل أبى حازم، وأبى سليمان الدارانى. ومعظم أمثال اليونان وحكمهم منحولة، تعبر عن روح الشرق كما مثلتها روح الهللينية المتأخرة وهى ألد أعداء الروح اليونانية.

ويضم التصدير العام لكتاب "فن الشعر" لأرسطوطاليس ـ مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد ـ مادة إستشراقية للتعالم مثل فن الشعر لأرسطو فى النقد الأدبى الأوربى وهو خارج الموضوع، النقد الفيلولوجى وكتاب فن الشعر. وكثير من العناوين الفرعية لا دلالة لها، مع الإكثار من الشواهد باللغات الأجنبية وذكر المراجع ومكان إقامته بسويسرا، مما يحمد للباحث والعالم الزاهد فى مطالب الدنيا، وتحليل كتاب "الشعر" مجرد عرض لا قراءة فيه بعد إكتشاف مرجوليوث للترجمة العربية القديمة، بالإضافة إلى فهارس الأعلام والمواد والمصطلحات الواردة فى نص كتاب "الشعر" لأرسطو. ويزداد التعالم بإعطاء ترجمة حديثة بدلاً من الترجمة القديمة. وبالرغم من إختلاف الموقف الحضارى للترجمتين، فالترجمة القديمة تمثل واستيعاب، والترجمة الحديثة نقل ومطابقة، لبيان أن المترجم الحديث أكثر دقة وموضوعية من المترجم القديم، مزايدةً فى العلم، ونقصاً فى الوعى الحاضرى التاريخى. ويأخذ المترجم الحديث العناوين الفرعية لتقسيم الفقرات من الترجمات الغربية الحديثة.

ويزداد الأمر صعوبة عندما يتهم المترجم الحديث المترجم أو الشارح القديم بالبعد عن النص الأصلى والتحريف فيه زيادة مرة ونقصاناً مرة أخرى، متهماً

---

(١) "متجنبين كل التجنب ذلك الترخص الإجرامى فى تغيير النص، إبتغاء تصحيح مزعوم فرضه الجهل وأملاه ضيق الثقافة وهو الترخص المنتشر فى البلاد العربية والشرقية فى هذه الأعوام الأخيرة، لكل ما كان يمكن أن يتصور منهم غير هذا. وهم الذين لم يعرفوا المناهج الفيلولوجية، ولا ثمار الدراسات الكلاسيكية التى أنفق فيها العلماء الأوروبيون أجيالاً متطاولة. إنما هو الشرق، موطن الاستبداد والطغيان حتى على النصوص وعلى المؤلفين الأقدمين" ابن مسكويه : الحكمة الخالدة، النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٢ ص٦٤ تصدير عام ص ٧ – ٦٤.

"تلخيص ابن رشد" بأنه فاسد[1]، لا يفيد مطلقاً فى إيضاح فكر أرسطو، بل يبتعد عنه كل الابتعاد، وكأن قصد ابن رشد حذو أرسطو القذة بالقذة، كما يفعل المترجم الحديث، وليس قراءته وتأويله من أجل تمثله والإبداع فيه[2]. ويتعجب من إعادة قراءة العرب كتاب الشعر كى يتفق مع الجانب الإلهى، وهو صب الوافد فى الموروث كعملية حضارية طبيعية. ويعتبر العرب شارحين مع أنهم مؤلفون فى نفس الموضوع الذى ألف فيه أرسطو، ومكملون له فى ثقافات أخرى، لذلك يستبدلون بالشعر اليونانى الشعر العربى. أما المحقق فإنه يرى أن ابن رشد حاول تطبيق قواعد أرسطو على الشعر العربى. وأضلعته الترجمة، فترجم التراجيديا بالمديح، والكوميديا بالهجاء. وظن أن الأمر كذلك فى الشعر العربى. فأكثر الشواهد فيه وهى فاسدة، لأنها تقوم على أصل فاسد. وكان يعتذر كلما عصت عليه. والحقيقة أن العرب لا يشرحون أرسطو لفظاً بلفظ، وعبارة بعبارة، ولكنهم يقرأون ويؤولون ويعيدون بناء الشعر، إبتداء من الشعر العربى، من أجل توسيع نطاق الشعر وتطبيقه على أكثر من شعر قومى. فليس فى هذا الاستبدال للشواهد الشعرية أى تعسف أو تزييف لأرسطو. فأرسطو هو الوسيلة والشعر العربى هو الغاية، أرسطو هو الفرع وابن رشد هو الأصل. والترجمة هى وضع معانى الوافد فى لغة الموروث. فالتراجيديا مديح والكوميديا هجاء. ومن الطبيعى ألا يساير التلخيص الأصل. ولكن لا يعنى عدم التطابق هذا أنه غير مفيد لمعرفة معانى أرسطو لأن التلخيص تعميق وإكمال. ويقسو المترجم على الشراح العرب إلى حد إصابته بالألم وخيبة الأمل منهم، لأنهم لم يفيدوا من أرسطو كما أفاد الأوربيون منه فى عصر النهضة، وكما أفاد العرب أنفسهم من سائر مؤلفات أرسطو خارج كتاب الشعر. والحقيقة أن العرب أفادوا من كل مؤلفات أرسطو، بما فى ذلك كتاب الشعر، مما ساعد على نشأة النقد الأدبى وتنظيره. كما يتمنى المحقق ويتحسر على عدم إستطاعة الشراح العرب الاستفادة من كتاب الشعر لأرسطو، لذلك لم تنشأ لديهم المأساة والملهاة فى عصر إزدهاره فى القرن الثالث وإلا لتغير وجه الأدب العربى كله[3].

---

(١) أرسطوطاليس : (فن الشعر) مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد، القاهرة، ١٩٥٣ تصدير عام ١١ – ٥٦.

(٢) أنظر "من المطابقة والتأثير الى القراءة والابداع"، مراجعة لكتاب أرسطو طاليس فى الشعر، المنشورة فى هذا الكتاب.

(٣) "ومن يدرى لعل وجه الحضارة العربية كله أن يتغير طابعه الأدبى، كما تغيرت أوروبا فى عصر النهضة، وإلى نحو هذه الغاية قصدنا حتى قدمنا اليوم لهذا الكتاب. ولا يسير التاريخ بالتمنى ولا بتغير مساره بالرغبات"، المصدر السابق ص٥٦.

وقد تكمن أهمية الكتاب فى أنه أول نص فى موضوعه مثل كتاب "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك. فهو أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة. ويتلو نشر النص العربى نشر الترجمة الإسبانية القديمة، وهو مالم يكن ممكناً قبل نشر النص العربى أو الرجوع إليه مخطوطاً، ومن ثم تصحيح نشرة إسبانية سابقة لم ترجع إلى الأصل العربى لأنه لم يكن محققاً من قبل. ونشر النص العربى وترجمته الأسبانية يعبتر مساهمة فى إحياء التبادل الثقافى العربى الإسبانى فى القرن الثالث عشر، وبفضل المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد الذى حمل الشعلة المقدسة من جديد[1]. ثم يتضمن التصدير العام معلومات إستشراقية خالصة عن التعريف بالمؤلف والكتاب ومخطوطاته وترجماته ومصادره فى "نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء" لحنين بن إسحق وتاريخ فرفوريوس، وكتاب تراسلوس لشاون الأفلاطونى وتاريخ النحوى و"حياة الفلاسفة" لديوجانس و"الكلم الروحانية" لابن هندو، بالإضافة إلى فهرس أعلام للأسماء والأماكن.

وقد يكون الهدف من التحقيق هو رد الاعتبار لصاحب النص بعد أن هضمه قومه حقه، كما هو الحال فى "تلخيص البرهان" لابن رشد[2]. وهو نفس الهدف من تحقيق "تلخيص الخطابة" وبنفس العبارة النمطية. ويقدم "تلخيص البرهان" معلومات إستشراقية خالصة. وذكر نصوص مترجمة إلى اللاتينية كما يفعل المستشرقون، وكأن اللاتينية هى الأصل، وإضافة هوامش نقدية مستفيضة، ووضع عناوين فرعية لفقرات النص بين معقوفتين، أسوة بالنشرات الأوربية الحديثة. ويحيل إلى شرح كتاب القياس للفارابى، وإلى تعليقاته على أنالوطيقا الأولى، ويغفل بعض الدلالات، مثل حذف الترجمة اللاتينية للعبارات الدينية مثل "الحمد لة" و"البسملة"، أى الجانب القيمى فى النص، مما أدى - بعد ذلك - إلى أزمة العلم فى الغرب، بتفرقته بين حكم الواقع وحكم القيمة. كما يغفل دلالة ذكر الإمام مالك فى الشرح، أى إستعمال الفقه كمادة محلية، وقراءة الوافد من خلال الموروث. ويكتفى المحقق فقط بالتعريف به.

---

(١) "أول كتاب عربى فى تاريخ الفلسفة إستقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة، وتلاها بِنُبَذ من أقوالهم، فى باب الحكم القصار والأمثال" ، المبشر بن فاتك : "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠ ط٢ ص١ "هذا وننشر الترجمة الإسبانية الأصيلة لكتاب" مختار الحكم" هذا حسب المخطوطات التى أتينا على بيانها من قبل. وهو أمر لم يكن ميسورا قبل نشر الأصل العربى للكتاب أو الرجوع إلى مخطو طاته، وبهذا نعالج النقص الذى إعتور نشرة كوست من ناحية، ومن ناحية أخرى نساهم فى إحياء أثر من اثار التبادل الثقافى العربى الإسبانى فى القرن الثالث عشر، هذا التبادل الرائع المثمر الذى يود المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد إضاءة شعلته المقدسة من جديد"، نفس المصدر ص ٦٧ تصدير عام ص ١ - ٦٧.

(٢) "وبهذا نكون قد وفينا هذا الشارح الفيلسوف العظيم ابن رشد حقه المهضوم بين بنى قومه"، تلخيص البرهان، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٤. "وفى عزمنا أن نوالى نشر سائر ما فى هذين المخطوطتين من تلخيصات لابن رشد" تلخيص الخطابة، النهضة المصرية، القاهرة،١٩٦٠ ص يه .

وكان الهدف من نشر "فضائح الباطنية" للغزالي التعرف على المذهب من مصادره والرد عليه. فلقد لعب المذهب دوراً خطيراً في التاريخين السياسي والروحي للإسلام، منذ القرن الثالث الهجرى، ولا يزال حياً حتى اليوم[1].ونظراً لأهمية المذهب فقد عقد المؤلف العزم على الكتابة عنه. وهو - بالفعل - ما صدر فى الجزء الثانى من "مذاهب الإسلاميين" عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية والدروز[2]. وبين إرتباط فرق الشيعة بالتيارات والأهداف السياسية والاجتماعية، مع التركيز على عقائد الإسماعيلية وآرائهم فى الواجبات نحو الأئمة والتوحيد والمبدع الأول وعالم الدين والأخرويات، وعقائد النصيرية والدروز، والحاكم بأمر الله. ويعتمد على دراسات المستشرقين الذين اهتموا بالتفسير السياسى لنشأة التشيع أو إعتماداً على المنهج التاريخى الفيلولوجى. والتصدير أقرب إلى تاريخ الأفكار دون موقف أيديولوجى، وبدعوى الأمانة والموضوعية.

والهدف من إعداد مؤلف عن "مؤلفات الغزالي" هدف علمى خالص، وهو تقديم الأداة الضرورية الأولية لحصر مؤلفات الغزالى والتحقق من صحة نسبها إليه، ومن أجل نشر ما لم ينشر منها، وإعادة نشر ما نشر منها غير محقق، ثم تأتى الدراسات بعد ذلك على هذا المفكر العظيم[3]. فقد أعد الكتاب فى الذكرى المائوية التاسعة لميلاده. ويخصص المحقق تصديراً عاماً عن مؤلفاته الصحيحة، حسب تاريخ التأليف، والشكوك فيها، والمنحول، شكا أو يقيناً، وبعض كتبه التى لها عناوين مغايرة، والمجهولة، والمخطوطات المنسوبة إليه والملاحق، ومقارنة بينه وبين أرسطو فى الحضور الفلسفى فى التاريخ على مر العصور. كما يذكر التصدير تاريخ الدراسات الاستشراقية عن الغزالى، وفترات حياته، ووضع مؤلفاته فيها، مع الرموز والاختصارات العربية والأجنبية، والفهارس، وفهرس عناوين المخطوطات والكتب ذات العناوين اللاتينية والعبرية.

---

(١) "ولا نريد أن نتوسع فى هذا التصدير لأننا عزمنا على كتابة تاريخ الباطنية بمختلف فروعها فى الإسلام إعتماداً على ما تيسر لنا الاطلاع عليه من كتب أصحابها من ناحية، وعلى الردود عليها من ناحية أخرى، لأن مذهب الباطنية لعب دوراً خطيراً، ليس فقط فى التاريخ السياسي، بل وخصوصاً فى التاريخ الروحى للإسلام منذ القرن الثالث الهجرى. ولا يزال له أنصاره حتى اليوم بين الإسماعيلية فى الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية، والدروز فى سوريا ولبنان، والمذاهب المشهورة العديدة المنشقة على الإسلام" الغزالى: فضائح الباطنية، الدار القومية، القاهرة ١٩٦٤ ص(يه).

(٢) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ، تصدير ص ٥-٦.

(٣) "وبالجملة فقد قصدنا من هذا البحث أن نقدم للباحثين فى الغزالى الأداة الضرورية الأولية التى يستطيعون الاستعانة بها فى تحقيق مؤلفاته وحصرها آملين أن ينشر من مؤلفاته الصحيحة مالم ينشر، وأن يعاد نشر غير المحقق منها نشراً علمياً دقيقاً ، توطئة للقيام بأبحاث علمية سليمة عن هذا المفكر الإسلامى العظيم"، مؤلفات الغزالى، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الذكرى المائوية التاسعة لميلاد الغزالى، القاهرة ١٩٦١ ص١٩ تصدير عام ص٩ - ١٩.

وإعداد دراسة عن "مخطوطات أرسطو في العربية" من نفس النوع الاستشراقي كأداة للبحث. وهو أصغر أبحاثه. ويعتمد على أبحاث جوردان، وفستنفلد، وإشتينشنيدر، وفنرش، وميلر، مما يدل على خطة بحث للمحقق[1].

وهو نفس الهدف من "مؤلفات ابن خلدون" بدلاً من الدراسات المقتضبة المتكلفة التي تعقد مقارنات بينه وبين غيره، مثل ماركس وكومت، مما يأباه التطور التاريخي للفكر الإنساني، ولا تزيد في قيمة ابن خلدون شيئاً. أما تحقيق النص والتعرف على مصادره ووضع معجم لألفاظه ومصطلحاته فإنه يقدم الأداة الضرورية لدراسة فيلسوف اجتماعي عظيم، إعتبر توينبي مقدمته أعظم كتاب ألفه العقل الإنساني[2]. ويذكر المعدُّ الدراسات عنه، وصحة نسبة كتبه، ومؤلفات الشباب الضائعة. إنما الإشكال في "المقدمة" التي كتبها عدة مرات، إضافة وزيادة، على مدى ثمانية وعشرين عاما، وإحتياج معرفة مصادره إلى دراسة خاصة، إعتمادا على الاكتشافات الحديثة مثل كتاب أوروسيوس عن تاريخ العالم. فقد إعتمد إبن خلدون على مصادر مكتوبة عن تاريخ البربر، وليس فقط على روايات شفاهية.

ومن مظاهر النشر العلمي كتابة ظهر الغلاف الثاني من اليسار باللغات اللاتينية في الترجمات العربية القديمة، أو بالفرنسية في الدراسات الحديثة، والقليل منها بالأسبانية. ويظهر العنوان اللاتيني في القاهرة وليس في الكويت أو لبنان[3].

خامساً : المشروع الفلسفي النهضوي (الأنا)

وربما أن الفيلسوف الشامل صاحب مشروع نهضوي كبير استئنافاً لمشروع النهضة الأول الذي لا يذكره ولا يرتبط به ولا يطوره. ومع ذلك هو حاضر فيه.

---

(١) مخطوطات أرسطو في العربية، النهضة ، القاهرة ١٩٥٩.

(٢) "فإلى هذه الناحية يجب أن تتوجه جهود الباحثين في إبن خلدون، فهي أجدى على البحث العلمي من كل هذه الدراسات المقتضبة المتكلفة التي تقوم على عقد مقارنات لا معقد للصلة بينها، وادعاء دعاوى يأباها التطور التاريخي للفكر الإنساني، وإنتحال مذاهب وآراء في المقدمة لا تثبت لأقل نقد ولن تزيد من قدر إبن خلدون شيئا، حتى إذا ما تحقق النص وإستبانت المصادر أمكن وضع معجم بألفاظه وإصطلاحاته. فتتهيأ بهذا كله الأداة الضرورية لفهم هذا المؤرخ الفيلسوف الاجتماعي العظيم الذي أنتج ـ كما يقول توينبي ـ أعظم كتاب من نوعه ألفه عقل إنساني في أي زمان ومكان وإلى الإسهام في إيجاد هذه الأداة الضرورية السابقة على كل دراسة لابن خلدون، قصدنا بهذه الدراسة عن مؤلفات ابن خلدون". مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الإجتماعية والجنائية، دار المعارف القاهرة، ١٩٦٢ ص ١٠ - ١١.

(٣) الغلاف باللاتينية على يسار الكتاب لكتاب الخطابة وأجزاء الحيوان، وفي السماء والآثار العلوية لأرسطوطاليس، وكذلك الإشارات الإلهية لتوحيدي، عيون الحكمة لابن سينا، تاريخ العالم لأوروسيوس، أفلوطين عند العرب، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. والغلاف الثاني لكتاب نيتشه بالفرنسية، كذلك الغلاف الثاني لكتاب مخطوطات أرسطو في العربية،التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا، رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي)، أفلاطون في الإسلام. وبالإسبانية "مختار الحكم ومحاسن الكلم".

مسار حياته وبنية عمله. وكلاهما مشروعه. فهناك صلة بين حياته وعمله وعصره كما هو الحال عند جميع الفلاسفة، وإن لم تبد بوضوح عند الفيلسوف الشامل الذى يعرض عمله ويطوى حياته. يعلن إنتاجه ويسر بحياته إلى نفسه فى مفارقة بين الخارج والداخل، بين الحديث إلى الناس والحديث إلى النفس.

ويتجلى هذا المشروع الفلسفى الكامل فى ثلاثة ميادين للبحث :

أولاً : البحث فى التراث العربى القديم عن طريق تأسيسه - أولاً - ومعرفة مكوناته - ثانياً - عوداً إلى الجذور والمصادر التاريخية، وربما تاركاً المجال لجيل آخر لتطويره واستمراره، طبقاً لظروف عصر آخر، وبناء على متطلبات مرحلة تاريخية أخرى. وهذه هى الجبهة الأولى ثقافة الأنا فى زمنها الماضى. وهى التى تظهر المشروع الفلسفى النهضوى للأنا.

ثانياً : الاستفادة من تجربة الغرب والتعريف بتياراته ومؤلفيه فى الفكر والأدب تدعيماً للمشروع، المثالية الألمانية، والرومانسية الشعرية. فنهضة مصر والعرب فى حاجة إلى هاتين النزعتين : الإنسانية كما تجلت فى المثالية، والوجودية كما ظهرت فى الرومانسية. فقد كان الأنا فى مساره التاريخى منفتحاً على الآخر منذ اليونان القديم حتى الغرب الحديث، متمثلاً له، ناقداً لحدوده، ومكملاً له، ومعيداً إليه الاتزان، من أجل خلق أنا جديد متجدد، يعبر عن نفسه بلغة العصر. وهذه هى الجبهة الثانية، ثقافة الآخر، فى زمنها المستقبلى. وهى التى تبرز المشروع الفلسفى التاريخى للآخر.

ثالثاً : العمل على نهضة مصر، بالإبداع الفلسفى مثل "الزمان الوجودى"، والأدبى فى الشعر والقصة واليوميات، وإن غاب التحليل السياسى والرؤية السياسية والعمل السياسى. هذه هى القاعدة التى تتفاعل عليها الجبهتان الأولى والثانية، ثقافة الأنا فى زمنها الحاضر. وهى التى تبرز المشروع الفلسفى الإبداعى لتفاعل الأنا والآخر.

ويبرز المشروع الفلسفى النهضوى تدريجياً فى تصدير الأعمال ومقدمتها واستهلالاتها التى تضع العمل فى إطاره، وتبين الهدف منه الذى يصب فى المشروع الكبير. فيكون الهدف - أولاً - مجرد إحياء تراث القدماء، هؤلاء الأفاضل المغمورين، للاعتراف بفضلهم وجليل أعمالهم، وكأن القدماء فى حاجة إلى شهرة عند المحدثين[1]. ومع ذلك فإنه علمى لأن إنكار جهود القدماء يؤدى إلى إلغاء التراكم العلمى الضرورى للإبداع العلمى. كما أنه حضارى لأن الاعتراف بجهود

---

(١) "ونرجو أن يكون فى إحياء تراث هؤلاء الأفاضل المغمورين بعض الاعتراف بأفضالهم وجلائل أعمالهم"، أرسطوطاليس: الطبيعة (جـ ١، ٢)، الدار القومية ١٩٦٤ جـ ١ ص٢٨.

القدماء يشحذ الهمة من أجل إبداع المحدثين. ويقتصر التصدير العام في الجزء الأول على شرح لفظ السماع، أي المحاضرات، تشرح النص أكثر مما تشرح الترجمة ضمن رؤيا كلية لأرسطو تبين الإحاطة والتعالم، واقتراح أنه من عمل جماعة وليس من عمل فرد تركز على قضية النسبة. وهي مشكلة أوروبية ناتجة عن صحة الأناجيل والشك فيها. كما يذكر الترجمات العربية والشروح والتعليقات، ما عرف منها ومالم يعرف. فالشهرة لها قانونها الخاص، مع ذكر البلد والتاريخ وإسم الناسخ والمنسوخ كما هو معروف في وجوه النقل، وكأن الهدف إشهار المغمور وليس العمل، مثل ابن السمح وابن عبرى ومتى بن يونس وأبي الفرج بن القرب.

وقد يكون الهدف إبراز حكمة اليونانيين، أحد كنوز حكمة الأمم. فيما يتم للتراث العربي يتم أيضاً للتراث اليوناني. كلاهما تراث إنساني واحد، وهو هدف الليبرالية المصرية في عصر أحمد لطفي السيد أستاذ الفيلسوف، وتأصيلها في مصادر الليبرالية الغربية عند اليونان مباشرة كما فعل الغرب الحديث. لذلك ترجم أحمد لطفي السيد كتاب "السياسة" لأرسطو من الترجمة الفرنسية الحديثة لبارتملي سانت هيلير، دون قراءتها وتأويلها وإعادة بنائها وتركيبها، كما كان يفعل القدماء في ترجماتهم للنصوص اليونانية[1].

وعندما يكون الهدف علميا خالصاً دون ربطه بالمشروع الفلسفي النهضوي الكبير، أو بالوطن على نحو مباشر، يكون العلم - في حد ذاته وبطريق غير مباشر - فيه تأسيس لأحد جوانب المشروع النهضوي وتأسيس للوطن. فالهدف - كما يبدو من نشر الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو - هو بعث التراث اليوناني عند العرب وبيان ما به من دقة وعناية. فقد ترجم عدة مرات. وهو أيضاً الاستعانة بها في دراسة التراث اليوناني حالياً، خاصة من حيث دقة المصطلح الفني ومراجعته على الأصول اليونانية والترجمات الحديثة. فنشر الترجمة العربية القديمة له هدفان: هدف أثرى لمعرفة قدرة القدماء على نحت المصطلح الفني، وهدف فعلي للاستفادة منها في إحكام نثرنا الفني، متجاوزين النثر الأدبي إلى النثر الفلسفي. ولا يعني ذلك العود إلى الماضي والوقوع في السلفية بل الاستفادة من الماضي وتجاوزه إلى المستقبل. فلا خوف على التجديد من الماضي[2].

---

(١) رسائل فلسفية (الكندي والفارابي وابن باجة وابن عدى)، دار الأندلس بيروت ١٩٨ تصدير عام ص ٥ - ٢١، دون بيان الفرق بين النشرتين القديمة والجديدة أو اختلاف منهج التحقيق في طريقة إكمال النص بالحد الأقصى (محسن مهدى) أو الحد الأدنى (بدوى). والرسائل منشورة سلفاً. باستثناء رسالتين. ويحتوى التصدير العام على مادة إستشراقية. وربما كان الهدف هو إبراز حكمة اليونانيين أحد كنوز حكمة الأمم، وهو هدف الليبرالية المصرية، الارتباط بالغرب وبمصادره.

(٢) "ونحن قوم قد تطور لدينا النثر في نهضتنا الحديثة في اتجاه أدبي باعد كثيراً بينه وبين التلاؤم مع النثر الفلسفي الذي يمتاز بالإيجاز والإحكام. ولابد لنا - من أجل إيجاد نثر فلسفي ظاهر القيمة - أن نعود إذن إلى ذلك النثر الفلسفي العربي القديم فنتأثره ونستلهمه كما فعلنا من قبل بالنسبة إلى النثر=

ولما كان العلم أحد الموجهات الرئيسية في النهضة العربية المعاصرة فقد حقق المؤلف "دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب" ضمن تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى اللغة العربية. فبعد أن أتم نشر الترجمات العربية القديمة يمكن بعد ذلك دراسته لاستخلاص النتائج الخاصة بالثقافة العربية في الماضي والمستقبل[1]. فدراسة الماضي من أجل الوعي بالمستقبل، من أجل الانتقال من التراث اليوناني إلى التراث الأوربي الحديث والمعاصر. فكما نقل القدماء أمهات الفكر اليوناني ينقل المحدثون أمهات الفكر الغربي الحديث والمعاصر، ثم شرحه وتحليله وعرضه مواكبة للفكر العالمي. يقوم المحقق هنا بدور المترجمين العرب القدماء، بمفرده ودون حاجة إلى ديوان الحكمة، وهو رئيس نفسه دون حاجة إلى رئاسة حنين بن اسحق[2]. وفي كلتا الحالتين تهتم الحضارة العربية بأعلى ما وصل إليه الفكر الإنساني، تستوعبه لتتجاوزه. وما أسهل استيعابه لقيامه على العقل والتجربة، وهما أساس الوحي، وفي نفس الوقت تجاوزه بالحياة الروحية، وليست - بالضرورة - الروح الغيبية المناهضة للعقل في الفكر الشرقي. أما إعادة الكرّة مع اليونان قديماً من أجل إعادة الترجمة، كما فعل الأوربيون المحدثون، فهو عمل لا طائل منه ولا فائدة. فالعصر لم يعد عصر اليونان والثقافة لم تعد ثقافتهم. وقد قام الأوربيون بذلك لأن الثقافة اليونانية إحدى مصادر الفكر الغربي. فليس الأمر مجرد تقليدٍ لما يقوم به الغربيون لنقوم بمثله[3]. ومن الطبيعي أن يتم ذلك بحرية تامة، بعيداً عن توجه السلطات السياسية، ومن متخصصين

=الأدبي. لهذا ترانا في حاجة ملحة إذن إلى الاستعانة بالترجمات القديمة للمؤلفات اليونانية، نستغلها ونديم الاطلاع عليها حتى تحقق في النهاية ذلك النثر الفلسفي الجديد الذي نرنو بأبصارنا المتطلعة بلهفة إلى إيجاده. وليس في هذا كله ما يدعو إلى أسر المرء لنفسه في قيود الماضي اللغوي بل هو - على العكس من هذا - يشد من أزر التوثب إلى خلق لغة جديدة لأن العود ها هنا عود استلهام واستيحاء، لاعود تقليد واقتصار واكتفاء. فليطمئن للمجددين بالهم من هذه الناحية كل الاطمئنان". منطق أرسطو، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨ جـ ١ ص٩.

(١) "الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفي اليوناني وأتممنا نشره بين الناس فإنه يحق لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام، نتأمل في الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب، وفي الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضي الثقافة العربية ومستقبلها على السواء"، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١ ط١ ص٧.

(٢) "والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية، لكن ليس - فقط - بالنسبة إلى التراث اليوناني بل وأيضاً بالنسبة إلى الإنتاج الأوروبي الحديث والمعاصر. أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني، فننقل أمهات الإنتاج الفكري الأوروبي الحديث والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين مواكبة لتيار الفكر العالمي"، المصدر السابق ص١٣.

(٣) "أما بالنسبة للتراث اليوناني فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم فنعيد ترجمته من جديد حسب ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه"، المصدر السابق ص ١٤.

يتقنون اللغتين اليونانية والعربية، ويحيطون بدقائق الفلسفة، ولكن هذه المرة مع الفلسفة الغربية فى العصور الحديثة. فالعصر عصرنا[١]. وينقد المحقق مجموعة من العلماء المزيفين فى تاريخ العلوم عند العرب الذين يهرولون إلى المؤتمرات ببعض الوريقات الضئيلة بجوار العملاء الأفذاذ ندا لند[٢].

والهدف من "افلوطين عند العرب" بيان مأساته فى العالم العربي وحظه التعيس فى الخلط بينه وبين أرسطو، دون تجاوز هذا الحكم التاريخى طبقاً للنزعة التاريخية التى سادت فى الاستشراق الغربى فى القرن الماضى، بناء على سيادة المدرسة التاريخية الألمانية والفرنسية عليه[٣]. فقد أراد الوعى الجمعى الحضارى إكمال أرسطو بأفلوطين حتى يصبح كاملا جامعاً بين العقل والقلب، بين الدنيا والآخرة، وكما حاول الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكيمين: أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم". لذلك تمت نسبة "أثولوجيا" وهى أجزاء من "التاسوعات" إلى أرسطو، وأسس عليها الفلاسفة علم الربوبية، وكتب فيها الفارابى "رسالة فى العلم الإلهى". وليس غريباً أن يعطى أفلوطين لقب "الشيخ اليونانى". وهنا حضر المستشرق وغاب الفيلسوف. ويتضمن باقى التصدير معلومات مكتبية، والمقارنة مع النقل المسيحى كما يفعل المستشرقون مع حضارتهم الخاصة، ودراسة متقابلة بين النصين اللاتينى والعربى دون تحليل دلالى لمنطق الزيادة والنقصان مثل دلالات العبارات الخاصة بالبيئة الدينية الإسلامية كالبسملة والحمدلة. وتعبر الترجمات اللاتينية عن موقف حضارى مختلف، الرؤية المسيحية للنص الأفلوطينى. ويرجع فقدان الدلالة إلى فقدان الوطن والخصوصية الحضارية والعمل مع الاستشراق خارج حدود الثقافات وهو - فى حقيقته - سيطرة مفاهيم الثقافة الغربية ومناهجها وأهدافها على باقى الثقافات. كما يغلب على هذا التصور علاقة المركز بالمحيط. فاليونان المركز ومصر المحيط، وأخذ المحيط ثقافة المركز العقلية وردّها - بفضل روح الشرق - روحية إلى المركز من جديد. والإسراف فى إظهار المعرفة باللغات - القديمة والحديثة - فيه إحساس بالتفوق على الآخرين فى وسائل البحث العلمى، عن وعى أو لا وعى، صدقاً كان أم افتخاراً.

(١) "وينبغى أن يتم هذا كله فى حرية تامة بعيداًعن كل سلطة رسمية، وعن كل إشراف متطفل، وعلى أيدى من يتقنون اليونانية، ويتميزون بجودة العبارة بالعربية، ويحيطون علما بدقائق الفلسفة اليونانية"، المصدر السابق ص١٤.

(٢) "إنما الشئ المؤلم حقا هو أننا لا نعثر فى الربع قرن الأخير على نظراء لهؤلاء العلماء الأفذاذ، رغم إزدياد عدد المشتغلين بتاريخ العلوم عند العرب ممن لا عمل لهم غير الثرثرة فى المؤتمرات والتباهى بالضئيل التافه من الوريقات"، المصدر السابق ص٥٤.

(٣) "ما أعجب حظ أفلوطين فى العالم العربى" أفلوطين عند العرب، النهضة ١٩٦٦ تصدير عام ص١-٦٦.

والهدف من "المثل العقلية الأفلاطونية" هو إثبات أن الروح الأرسطية كانت بعيدة عن روح الحضارة العربية لانه كان يونانياً خالصاً. أما أفلاطون فقد سرى فيه الروح الشرقى. فكان أقرب إلى روح الحضارة العربية من أرسطو الذى لم يستطع العرب تقبله إلا بعد أن طعم بعناصر من الأفلاطونية المحدثة[1]. هذا هو التكامل من أجل بناء نموذج "الحكمة الخالدة" التى تجمع بين أرسطو وأفلاطون. وقد روج الصوفية لأفلاطون وليس الحكماء، باستثناء أبى بكر الرازى، مما يدل على أن النزعة العامة فى الفلسفة الإسلامية ظلت أرسطية. إنما المسيحية فى بدايتها فى عصر آباء الكنيسة هى التى إختارت أفلاطون قبل التحول إلى أرسطو بعد بويثيوس فى القرن السادس الميلادى. هذا كله من منظور إشراقى يرجع الداخل إلى الخارج وإبداعات الحضارة الإسلامية إلى حضارات سابقة عليها ومجاورة لها، التصوف إلى الفرس، والفلسفة إلى اليونان، والفرق إلى الفرق غير الإسلامية، والأصول ـ ممثلة فى القياس الشرعى ـ إلى منطق أرسطو. والحقيقة أن هذا تصور مسيحى للدين بوجه عام، ولروح الإسلام بوجه خاص. راج فى الاستشراق وفلسفات التاريخ العنصرية الغربية التى تجعل الإسلام تعبيراً عن روح الشرق السحرية، فى مقابل عقلانية اليونان، مع أن تمثل أرسطو فى التراث الإسلامى قد تم لاتفاق المذهبين اللذين يقومان معا على العقل والطبيعة والإنسان والتوازن والوسطية. كما أنها نظرة عنصرية مازالت تقوم على التفرقة بين العقلية السامية والعقلية الآرية. ولا يخلو التصدير ـ فى النهاية ـ من فهارس إستشراقية للأعلام وأسماء الكتب الورادة فى النص.

وقد يكون الهدف الفلسفى النهضوى صريحاً وواضحاً ومدويا، بحيث يتوارى الهدف الفلسفى العلمى. فلا يزعم المؤلف أنه قادر على توخى الدقة المطلوبة، بل مجرد الاقتراب منها، والسعى بها نحو مزيد من التدقيق والعناية، مما يوحى بتواضع شديد يفارق ما عرف عن صاحبه بالاعتزاز العلمى الذى يصل ـ أحياناً ـ إلى درجة الغرور. والهدف الأسمى هو المشروع الفلسفى النهضوى لتأسيس النزعة الانسانية ذات الأصول العربية القديمة، من أجل بعث حضارة جديدة مرجوة. وهو ما حاوله فى التأليف فى تأصيلها أيضاً فى "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" بالرغم من تصوره للإنسانية على النمط الغربى وقراءة الآخر فى مرآة الأنا، وليس تحديد مفهوم جديد نابع من تراث الأنا، وقراءة الأنا فى مرآة

(١) "روح مذهب أرسطو كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح فى الحضارة العربية لأنه كان يونانياً خالصا، أما أفلاطون الذى سرى فيه الروح الشرقى فكان أقرب إلى الروح العربية. أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن فى الحضارة العربية إلا بعد أن طعم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية"، المثل العقلية الأفلاطونية،وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص٧ تصدير ص ٧ ـ ٦١.

الآخر[١]. والتصدير العام يركز على قضية الانتحال طبقاً للنزعة التاريخية للنص بل إكمال النص الأول الصحيح تاريخياً بنص إبداعى حتى يكتمل النموذج المثالى للفكر. فالماهية تخلق الواقعة. فلا يهم أرسطو التاريخ بل أرسطو الحضارة. لا يهم أرسطو الفرد بل أرسطو الوعى الجمعى. فانتحال "كتاب التفاحة" ونسبته إلى سقراط أو أرسطو إنما هو إبداع على نموذج فيدون. فأرسطو هو المتأثر والشراح العرب هم المؤثرون، أرسطو هو المعلول والحضارة الإسلامية هى العلة. ولا فرق فى ذلك بين تراث يونانى وتراث لاتينى. فقد جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما[٢]. ثم يتضمن التصدير مادة إستشراقية عن الترجمة العربية القديمة التى تمت فى منتصف القرن الرابع الهجرى، وهى النشرة الوحيدة لكتاب لاتينى. فقد ترجم التاريخ أيضاً، وليس فقط الحكمة مثل الطب والجغرافيا. كانت الترجمة عن اللاتينية وليس فقط عن اليونانية، وفى المغرب وليس فقط فى المشرق، وحتى فترة متأخرة وليس فقط فى القرن الثانى. وهو من مصادر إبن خلدون فى كتابه تاريخ اليونان والرومان. وأفاد منه كثير من المؤرخين العرب. لذلك أورد المحقق ملحقاً للنصوص التى إعتمد عليها إبن خلدون، وكأن النص اللاتينى هو الأصل، والترجمة العربية هى الفرع. والأهم هو أن النص العربى تأليف بالنسبة للنص الأصلى لما فيه من زيادة. فلما كانت الترجمة من أجل خليفة المسلمين فى قرطبة وموجهة إلى جمهور إسلامى أدخل المترجم تاريخ اليهود والنصارى. ومن ثم ليس الأصل هو النص اللاتينى والفرع هو الترجمة العربية، لأن الترجمة تأليف جديد فى بيئة حضارية مخالفة تضع موضوعات تناسبها وتزيد معرفتها. ولا يخلو التصدير من بعض التعالم مع أن الهوامش مأخوذة من الاستشراق. كانت مشكلة الاستشراق تحريف الكتب المقدسة، وليست قراءة المسلمين لهذا النص التاريخى والإضافة عليه. وتكشف الترجمة العربية عن البيئة الدينية المحلية وتعبيراتها، مثل الجاهلية وأدعيتها، مثل "رحمه الله"، مما يدل على أن الترجمة تأليف غير مباشر. وهى نفس النزعة الانسانية العالمية التى سادت التصوف الإسلامى عند الحلاج وابن عربى وابن سبعين. وهى نتيجة طبيعية لوحدة الوجود. فلا يوجد إلا الله. ومن ثم لا يوجد فرق بين إنسان وإنسان أو بين قوم وقوم أو بين بشر وبشر. فحب الصوفية شامل للإنسانية كلها، وللوجود كله، لا فرق

---

(١) "ولسنا نزعم هنا فى شئ أننا سرنا عليها بالدقة المطلوبة، فهيهات هيهات. إنما بذلنا الوسع فى الاقتراب منها، وكلنا أمل فى إطراد هذه الأعمال البشرية نحو التدقيق وزيادة العناية، حتى نضع بهذا لبنات الأساس للنزعة الإنسانية ذات الأصول العربية القديمة التى نسترسل بأمانينا إلى إيجادها استهلالا للحضارة الجديدة التى نرجّيها"، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت ط١٩٧٨،٢ تصدير ص٦ - ٦١.

(٢) "وهكذا جمعت النزعة الإنسانية العربية بين تراث أثينا وتراث روما"، أوروسيوس، تاريخ العالم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٨٢ جـ١٩٨٢/١ تصدير ص٥.

بين الأفراد ولا بين مستويات الوجود[1]. ويشمل التصدير العام مادة تقليدية عن التحقيق، وحياة المؤلف ومذهبه، ومقارنته مع هيجل، وقائمة بأسماء الكتب المنسوبة إليه دون فهارس أو ثبت بمؤلفات المحقق، ربما لأنها فى مطبعة الدولة.

وقد يكون الهدف من الاشتغال بالتصوف ـ تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً ـ هو بعث الحياة الروحية، والنفاذ إلى صميمها، والدفاع عنها ضد الهجوم عليها. بل إن المؤلف يدعو إلى قيامها كرد فعل على النزعات التأويلية المغالية التى إستنفدت قواها فى مرحلة تطور الدين وتأسيسه عقليا والبرهنة عليه منطقيا. فالتياران ضروريان العقلى والقلبى، النظرى والذوقى. والحياة الدينية هى هذا التوتر القائم بينهما. ولا غنى لأحدهما عن الآخر، وإلا تحجر العقل ووقع القلب فى الخرافة والسحر. والتناقض جوهر الإبداع الفكرى والحضارى[2]. ويضم الكتاب دراسات خمساً، ثلاثاً لماسنيون، وواحدة لكوربان، والخامسة نصوص للسهروردى[3]. ويركز المترجم فى التصدير على أهمية الدين الحى ضد التحجر والقوانين والنزعات السنية والسلفية. ويحظى ماسنيون بمقدمة طويلة عن حياته، وأبحاثه، ومنهجه الاستنباطى، بعيداً عن النزعة التاريخية وتخصصه فى التصوف، والحلاج، وفريد الدين العطار. وله محاضراته فى الجامعة المصرية ١٩١٢ ـ ١٩١٣ ويأمل فى نشرها، وقد نشرت بالفعل. ولا يرى

(١) "وهذه النزعة الإنسانية العالمية - التى بشر بها الحلاج ومجدها ابن عربى ودعا إليها ابن سبعين ـ هى نتيجة منطقية لقولهم بوحدة الوجود وأنه ليس ثم إلا الله. فكيف يحق له بعد هذا أن يفرق بين ناس وناس، وبين وطن ووطن؟ نعم إن حبهم الشامل يشمل الإنسانية كلها بل والوجود كله، وإن نظرتهم وآفاقهم تنتظم الكون بأسره"، رسائل إبن سبعين، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٥ ص١٦.

(٢) "آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية فى الإسلام"، شخصيات قلقة فى الإسلام، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤ ص ٣ "لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كل اللعنة بل لا نرى غضاضة فى قيامها. ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها فى اللحظة التى تكون النزعات التأويلية المغالية قد إستنفدت إمكانياتها فى مرحلة ما من تطور الدين، لكن لا على أن تحل محل هذه الأخيرة بل لتدعوها إلى تأمل نفسها وما قطعته من مراحل ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوة وصلابة، فلكى يتحقق هذا التوتر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات المغالية نفسها فى خطر الجنوح إلى الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة. ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون فى حدة توترها حياة غنية للدين الذى تقوم فى أحضانه"، المصدر السابق ص(جـ - د).

(٣) هذه النصوص هى :

١- ماسنيون : سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى البداية.
٢- ماسنيون : دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج الشهيد الصوفى فى الإسلام.
٣- كوربان : السهروردى الحلبى مؤسس المذهب الإشراقى.
٤- السهروردى : (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) ترجمها من الفارسية بول كراوس وترجم بدوى شرحها الفارسى وفصلاً من مقدمة كراوس وكوربان.
٥- ماسنيون : المباهلة.

المترجم غضاضة فى التحاق ماسنيون بالجيش الفرنسى فى سوريا وفلسطين وقلقيلية ودخول القدس مع اللنبى ١٩١٧. وقد عين عضوا بمجمع اللغة العربية فى مصر ١٩٣٣ ـ ١٩٥٦، ثم مراسلاً حتى وفاته. وينتهى الكتاب بفهرس أعلام وكتب أسوة بالكتب الأجنبية، باستثناء التصويبات. واقتفى المترجم أثر المؤلف حتى فى هوامشه دون زيادة أو نقصان.

وتتأسس النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية فى الحياة الروحية فى الإسلام، ولكن المؤلف يجعلها الحياة الشرقية، خاصة الحياة الإيرانية، معتمداً على شخصية السهروردى التى تنبهت إلى أصولها العنصرية، فاتصلت بالينابيع الإيرانية لتستمد منها المضمون الروحى للعقيدة، إعتماداً على المصدر العنصرى الأجنبى. فجمع بين الأصليين : الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقي. والحقيقة أن ذلك ترداد واستدعاء لتحليلات كوربان لأعمال السهروردى، وإرجاعه إلى المصدر الإيرانى القديم وإخراجه من دائرة التصوف الإسلامى الداخلى. ويدفع المترجم هذا الرأى ويخرجه من حيز القومية القديم والممثل فى أساطير الفرس وسيرة أبطالهم عند كوربان إلى حيز العنصرية الحديث[1].

ولا يتساءل المترجم : هل الفرس هم أصحاب النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية أم التصوف الإسلامى الفارسى والهندى والعربى على وجه العموم؟ هل الفرس وحدهم أصحاب النزعة الروحانية الشرقية أم أن باقى الشعوب قد ساهمت فى ذلك تحت لواء التصوف الإسلامي؟ هل الفرس هم الشرق أم تشارك فيه باقى الشعوب، الهند وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، بل والجناح الأسيوى للعالم العربى كله بالرغم من إمتداد شمال أفريقيا حتى الشاطئ الجنوبى للبحر الأبيض المتوسط وأوربا فى شماله؟ يركز المترجم إما على دول الفرس فى التصوف الإسلامى : سلمان الفارسى، والحلاج، والسهروردى، كما يفعل كوربان وماسنيون، وإما على الدور الشيعى، فالشيعة تمثل ـ أولا ـ تياراً روحياً قبل أن تكون تيارا سياسيا، وهو ما يعارض تاريخ نشأة التشيع كحركة سياسية أولاً، ثم التحول إلى حياة باطنية لمقاومة الفقه السني التشريعى التبريرى لسلطة الدولة ثانيا.

---

(١) إن شخصية السهروردى "قد تنبهت ـ خصوصا ـ إلى أصولها العنصرية فشاءت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى، تستلهمها المقومات الجوهرية لتكوين المضمون الروحى للعقيدة ذات المصدر العنصرى الأجنبى، حتى جاء توكيداً كاملاً فى ناحيتين : الطابع العنصرى الفارسى، والروحانية الشرقية. لهذا جاء النموذج الأعلى للشرقى بالمعنى العميق الدقيق لأنه هو الذى أقام النزعة الإنسانية فى الحضارة العربية مستمدة من أصولها الحقيقية، أعنى الشرقية الخالصة"، المصدر السابق ص(هـ). انظر دحضنا لهذا الموقف فى دراستنا "حكمة الاشراق والفينولوجيا" دراسات إسلامية، ٤٥٩ الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص٢٧٣-٣٤٤.

وبالرغم من القسوة على الحضارة العربية القديمة بأنها كانت سجين اليونان باستثناء النزعات الحرّانية، والعروبية، والصوفية الغربية الحديثة، باعتبارها قد تحررت من اليونان إلى فاوست وبرومثيوس طليقاً، إلا أن المترجم يتحول إلى فيلسوف للتاريخ، يحاول بعث الحضارة العربية في مرحلة تاريخية جديدة تتقابل فيها مع الحضارة الأوربية وهى فى مرحلة النهاية، نهاية الألف الثانية. وربما تبدأ مرحلة بداية الألف الثالثة، نتعامل معها كما تعاملت الحضارة العربية الأولى مع الحضارة اليونانية دون أن نمر بنفس التجربة الأليمة التى مر بها القدماء(١).

والحقيقة أن هذا الوصف لمسار التاريخ صحيح فى نصفه الأول، أن الحضارة الأوربية على مشارف النهاية، وأن الحضارة العربية الجديدة قد بدأت. الأولى فى نهاية الألف الثانية، والثانية فى منتصف الألف الثانية. ولا توجد مظاهر أمل جديدة فى الحضارة الغربية لألف ثالثة بعد سيادة مظاهر العدمية والشك والنسبية واللاأدرية وسيادة التحليل والتفكيك، وموت الإله، ثم موت الإنسان. والعلم له قوته التدميرية، والمال ينقلب على نفسه فى الرأسمالية الغربية. وتجربتنا الحضارية العربية الأولى لم تكن أليمة أو بائسة بل ساعدت على إنشاء العقلانية والإنسانية تخفيفاً من الشعائرية والقطعية. وقد أكملنا الحضارة اليونانية ووضعنا فيها الروح، مزجنا أرسطو بأفلوطين، وجمعنا بين أفلاطون وأرسطو، ووضعنا المنتحلات لعمل فلسفة خالدة أبدية. ولماذا يسميها المترجم "العربية" وليست "الإسلامية"؟ هل هى نزعة قومية أيضاً، إعجابه بالرومانسية الألمانية والتصوف والروح والتصور الحيوى للتاريخ، بعيداً عن عقل اليونان وحكمته، وتفضيل نيتشه على أرسطو؟

وكان الهدف من ترجمة "روح الحضارة العربية" لهانز هينرش شيدر مع إضافة تعليقات من وضع المترجم هو البحث فى روح الحضارة العربية، فى حين أن العنوان الحرفى الألمانى "الشرق وتراث اليونان" أو "الشرق والتراث اليونانى". ويبرر المترجم فى التصدير هذه الترجمة الحرة للعنوان بعدم دقة عنوان الشرق الجغرافى واختلافه بالنسبة للجغرافيا والتاريخ. والأفضل منه منطقة الحضارة العربية. والترجمة مشتقة من إشبنجلر فى تحديده روح الحضارات وتطبيق ذلك على روح الحضارة العربية، حضارة الكهف، وهو المعنى المقصود من أجل ردنا

---

(١) "وإذا كان سيقدر لنا ـ معشر العرب اليوم ـ أن ننشئ حضارة جديدة فإن مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة المعاصرة ـ وهى الآن فى دور النهاية وإفساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها فى نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث ـ هى بعينها نفس المشكلة التى عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة الأليمة البائسة التى عاناها أولئك الأسلاف"، المصدر السابق ص ١٥ - ١٦.

إلى الحياة الجادة المستوية، والطريق المستقيم الذى يقود إلى الغاية المنشودة دون صلف أو مراء[1].

لم يكن غرض المترجم تقديم تراث اليونان لذاته، لأنه أيضاً لم يكن غرض القدماء لذاته، بل لصياغة الحضارة العربية طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب التى عرضها إشبنجلر وكررها المترجم فى كتابه عن "إشبنجلر"، وفى استعماله لها فى تصديره لترجمة "روح الحضارة العربية". فهى عامل سلب لا إيجاب، أخذ الصورة ومنع الإبداع، تبنى الشكل وخنق الروح. والصلة طردية فى التأثير عكسية فى الأصالة. لذلك ظهر التصوف من أجل الانعتاق من اليونان وتجاوزهم أو التخلف عنهم. وكان الصراع شديداً بين التأثر باليونان والخضوع لهم كما فعل الفلاسفة، والتحرر منهم والوثب خارجهم كما فعل الصوفية. تأثر الفارابى والسهرودى والحلاج وابن سينا والرازى الطبيب، وأبدع الصوفية كالبسطامى والحلاج والرازى الفيلسوف. بل إن ابن عربى فى رأى المترجم لا يكاد يخرج عن اليونان المتأخرة التى زحفت عليها الحضارة العربية الناشئة. وقد شاهد عند أهل الأدب محاولات التوفيق، والحرب سجال كما هو الحال عند إبن المقفع والجاحظ والتوحيدى. كما شاهد الدين بما تفرع منه من أصول دين وفقه وحياة باطنة. فقد تكون كل شئ فى هذا الصراع بين اليونان والأصالة، بين الخارج والداخل، بين النقل والإبداع[2].

لقد إختار المترجم هذا الكتاب لأنه بحث فى صميم الحضارة العربية تحت تأثير إشبنجلر، ويعبر عن آراء المترجم. فأهمية التراث اليونانى للحضارة العربية أكثر من أهميته بالنسبة للحضارة الغربية الأوربية الفاوستية لأن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً - وبدرجة هائلة - بالتراث اليونانىمن الحضارة الغربية. فقد أدخل التراث اليونانى الحضارة العربية فى قالب، وهى مازالت وليدة ناشئة. فانطبعت بطابعه - قبولاً أو رفضاً - بحيث كان من المستحيل الفكاك منه. أما الحضارة الغربية فقد استعملت التراث اليونانى كذريعة للوثوب، ثم طرحته جانبا مكتشفة النزعة الإنسانية المتجددة فى كل عصر منذ عصر النهضة حتى فنكلمان وجوته وصولا إلى ييجر صاحب مجلة الحضارة القديمة وجماعة بوديه فى فرنسا. ومازالت الحضارة القديمة تلعب دور المثير فى الوعى الأوربى للوثب منها والثورة عليها، دون التقيد بها والعبودية لها حتى أصبح "فاوست" هو رمز الغرب وليس

---

(١) "وأنا زعيم كذلك بأن هذا المعنى - وهو وحده - خليق بأن يردنا إلى الجادة المستوية التى تقتادنا صواها البارزة إلى الغاية التى نرجيها فى غير ما صلف نافر ولا مراء بدون غناء"، روح الحضارة العربية، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٤٩ ص١١ ."والصلة طردية فى التأثر عكسية فى الأصالة"، المصدر السابق ص١٢. "وكان الكفاح عنيفاً مريراً شائقاً - فى الوقت نفسه - بين ضرورة التأثير اللازمة وبين نوازع الأصالة المتوثبة" ،المصدر السابق ص١٢.

(٢) روح الحضارة العربية ، ص ١٢ - ١٣.

"أبولو" رمز اليونان. أما العرب فإنهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً وظل عنصراً دائماً في حياتهم الفكرية حتى نشأ تيار يحاول التخلص منه : الرازي الطبيب بدعوته إلى الحرانية، والجاحظ بدعوته إلى العروبة، والتوحيدي والسهروردي المقتول بدعوتهما الصوفية وتأسيس نزعة إنسانية تصدر عن الروح العربية الأصيلة[1].

هذا الوصف لعلاقة الحضارة اليونانية بالحضارتين العربية والأوربية مجرد وصف أسطوري أيديولوجي رومانسي ألماني. فالحقيقة أن ثقل الحضارة اليونانية في الغرب مازال كبيرا مثل العرب إن لم يكن أكثر. فعقلانية القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر عود إلى العقل اليوناني ضد إيمان العصر الوسيط. ومثل التنوير، العقل والطبيعة والعلم والإنسان، إنما هي صياغات جديدة لمُثُل أفلاطون وأرسطو. إنما الجديد هو التقدم، أي التاريخ. والعودة إلى اليونان في النزعة الإنسانية لا تدل على النسيان بل على البعث ضد روح نيتشه. ومازال أبولو، أي العقلانية والترشيد، هو أهم خصائص الوعي الأوربي وسبب انتصاراته. في حين أن ديونيزيوس أدى إلى العنصرية والحرب والاستعمار والسيطرة، ثم العدمية كما جسدها نيتشه.

أما الحضارة العربية فلم تسجن نفسها داخل الحضارة اليونانية. بل إستعملت لغتها وألفاظها ومصطلحاتها، وهي لغة العصر. أما العقل والعلم فنابعان من الوحي الجديد. بل ظهرت تيارات معادية للمنطق اليوناني، نقدا ثم رفضا، وظهرت تيارات أخرى تغلب حكمة فارس. بل إن التصوف كله حركة لا عقلانية متمردة على العقل. وإذا كان أحمد لطفي السيد وطه حسين من دعاة اليونان، فإن الأدب الرومانسي الحديث مثل جماعة أبولو، والشعر الحديث إبداع عربي أصيل. ولا تعارض بين الداخل الخارج من أجل تكوين ثقافة إنسانية متكاملة.

ويضيف المترجم ملحقاً على كتاب "روح الحضارة العربية" مراجعة لكتاب "تراث العرب" إعداد نبيه أمين فارس (برنستون ١٩٤٤). ويحيّي جيلا جديدا من المستشرقين يتسم بالموضوعية والنزاهة على عكس الجيل القديم الذي كانت تحركه بواعث غير علمية، عوداً إلى الاستشراق النزيه الأول في النصف الثاني من القرن الماضي، بفضل المستشرقين الأوربيين الذين هاجروا إلى أمريكا، بالرغم من أن الاستعمار والعنصرية قد بلغا أوجهما في القرن الماضي، وظهور نظريات السامية والآرية عند ليون جوتييه وريتان في فرنسا. وميزة هذا الاستشراق الجديد إعطاء صورة شاملة عن تراث العرب ومشاركة العرب فيه أسوة باشتراك علماء الهند في الاستشراق الهندي، وبالرغم من ضآلة نسبة المشاركة، وإحلال الدراسات العربية

---

(١) روح الحضارة العربية ص١٤ ص١٥.

الإسلامية محل المصريات والآشوريات الهنديات والعبريات والسوريانيات حتى وصلت الآن إلى "رابطة دراسات الشرق الأوسط" MESA فى الولايات المتحدة.

ويعرض المترجم فصول الكتاب، وينوى الرد على المستشرقين خاصة جوليس أوبرمان فى كتابه "أصول الإسلام" فى مجال آخر مما يدل على أن الرد على المستشرقين كان أحد بواعثه الأولى فى أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بالفرنسية فى كتابيه "الدفاع عن القرآن ضد منتقديه" باريس ١٩٨٨، "الدفاع عن حياة النبى محمد ضد مشوهيها"، باريس١٩٩٠[١]. والقصد من الترجمة العربية إغراء القراء بقراءة الكتاب الذى لا ينفع الأوربيين وحدهم بتكوين صورة دقيقة عن التراث العرب بل ينفع العربى أيضاً بإدراك ذواتهم[٢].

ويستمر المترجم فى نقد الاستشراق فى ملحق ثان لعرض ومراجعة كتاب "الإسلام فى العصر الوسيط" لفون جرنباوم بعد إيواء أمريكا لحركة الاستشراق الأوروبية، بعد هجرة العلماء اليهود الألمان إليها هرباً من الاضطهاد النازى. وفى هذه المرحلة من الاستشراق بدأت التركيبات بعد الأبحاث الجزئية نظراً لخطورة التركيبات قبل معرفة الأجزاء التفصيلية. وقد جمع الكتاب بين الميزتين، مع التركيز على عوامل التمثيل والاستبعاد، والقبول والرفض. ويرد المترجم على منهج الأثر والتأثر الغالب على الدراسات الاستشراقية، بما فى ذلك الآداب الشعبية، وإعتبار "ألف ليلة وليلة" يونانية المصدر فى صورة عربية. كذلك ينقد الجهل والتعصب اللذين يكمنان أحياناً وراء أخطاء المستشرقين. وينقد إندفاع المؤلف نحو أحكام لا يؤيدها العلم والتاريخ لبعده عن الوثائق الجديدة التى تؤكد وجود الجانب الذاتى الشخصى فى الإسلام المتّهم بالتجريد والعمومية والشمول ويُقصد بذلك التوحيد، ونظراً لما تمثله المسيحية من تجسد وعينية. كما ينقد المترجم المؤلف بإهماله عنصر الجنس وكأن المترجم أكثر قومية إلى حد التفسير العنصرى للتاريخ، عرب وفرس، والمؤلف أكثر إنسانية. كما ينقد الإطالة والاستطراد والاستشهادات بالنصوص الطويلة[٣]. ويظل الهدف من الترجمة هدفين: الأول أعطاء الغربى صورة دقيقة للحياة الروحية فى الإسلام فى إطاره العالمى، وإعطاء العربى - فى

---

(١) "والمسائل التى يثيرها هاهنا من الخطورة بحيث لا تحتمل التلخيص دون المناقشة والرد أحيانا، أما وليس ها هنا مجال لهذا فمن الخير أن ندع الخوض فيها ولو إلى حين"، روح الحضارة العربية بيروت، دار العلم للملايين ١٩٤٩ - ١٣٤.

(٢) "القصد من الترجمة إغراء القراء بقراءة الكتاب الذى لا يقتصر فقط على الأوروبيين الذين يجدون فيه صورة واضحة للتراث العربى بل يمتد إلينا نحن العرب"، المصدر السابق ص ١٣٧.

(٣) المصدر السابق ص ١٣٨ - ١٥١

لغته ـ صورة عن نفسه وعن حياته الروحية[1]. والثانى إثارة هذه المسائل اليوم ليس فقط لهذا الغرض العلمى، فهم الماضى، ولكن من أجل الإعداد للمستقبل فى هذه اللحظة، لحظة الوثبة الكبرى التى تشاهدها البلاد العربية اليوم كى تعيد التوازن في وعيها القومى بين مسارها العربى والمسار الغربى، بعد أن اختل هذا التوازن منذ أنهيار الإمبراطورية الإسلامية الأولى فى القرن الثالث عشر الميلادى. وبالرغم من إحساس المترجم بالتاريخ وبالمسارين المتمايزين للوعى العربى الإسلامى والوعي الغربى، إلا أنه يضع المسار العربى ضمن تحقيب مسار الوعى الأوروبى مؤرخاً له بالميلادى، ويعنى به نهاية القرون السبعة الأولى، عصر الريادة الأول فى الماضى، واستعداداً لعصر الريادة الثانى فى المستقبل[2].

وقد خصص الفيلسوف المترجم كتابا بأكمله "التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية"[3] لترجمة مجموعة من دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، مع مقدمة فى الفهرس وتصدير عام فى النص لهذا التقابل الذى يقرب إلى حد العنصرية الحضارية بين التراث اليونانى والتراث الإسلامى، بين النقل والإبداع، بين الروح العربية والروح اليونانية، مع إصدار بعض الأحكام العامة. يسمى المترجم كالعادة الحضارة الإسلامية الحضارة العربية وأحياناً الحياة الروحية الإسلامية، فإما قومية عربية وإما روحية صوفية، وكأن لا شئ عقليا نظريا بينهما. ويرى أن الحضارة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة إلا ما هو غير جوهرى، مع أن الحضارة الإسلامية أخذت لب الحضارة اليونانية مثل العقل وأكملته، وأن العلوم هى القدر المشترك بين الناس، وليس الفنون، أو الروح التى

---

(١) "خليق أن يعرض للغربى صورة دقيقة للحياة الروحية فى الإسلام فى إطاره العالمى، وخليق كذلك أن ينقل إلى العربى فى لغته كيما يجد فيه نفسه زاخرة بمعان نتلمس سبيلها فى نطاق الروحية العليا"، المصدر السابق ص١٥١.

(٢) "الوثبة الكبرى التى تشاهدها البلاد العربية اليوم بسبيلها خليقة بأن تعيد التوازن مرة أخرى بين العالم العربى والعالم الغربى بعد أن اختل، منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية فى القرن الثالث عشر الميلادى" المصدر السابق ص١٤٥.

(٣) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط٤، ويضم أربعة فصول.

١- وارث وموروث، تراث الأوائل فى الشرق والغرب لكارل هينرش بكر.

٢- انتقال التراث : من الاسكندرية إلى بغداد، ماكس مايرهوف، التراجم الأرسطاطاليسية إلى إبن المقفع لبول كراوس.

٣- الدين والتراث: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل لاجنتس جولدزيهر، بحوث فى المعتزلة لكارول ألفونسو نلينو، العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث لاجنتس جولدزيهر.

٤- معارضة التراث : محاولة إيجاد المسلمين فلسفة شرقية لكارلو ألفونسو نلينو مع ملحق وتراجم للمستشرقين الثلاثة، بكر، جولدزيهر ، نلينو.

تفهم على نحو مخالف، وأن روح الحضارة الإسلامية أخفقت فى معاضة الروح اليونانى فى نتاج أخير بالرغم من رد الفعل الإسلامى على التراث اليونانى ومحاولة وضع منطق للمشرقيين وحكمة للإشراق، وفلسفة مشرقية، عند الفلاسفة والصوفية، ووضع منطق تجريبى جديد عند الفقهاء، ونقد المنطق اليونانى. ويضع المترجم - تقليداً للمستشرقين الأربعة الذى نقل عنهم - تقابلاً عنصرياً حضارياً بين روح الحضارة الإسلامية وروح الحضارة اليونانية. الأول فناء الذات فى الكل وإنكارها، والثانى إثبات الذات وإستقلالها بالرغم من وجود التصوف ومحمد إقبال وحال البقاء. الأول ناف للفلسفة اليونانية والفن اليونانى وعدم إبداع فن إسلامى، والثانى مثبت للفن مبدع له بالرغم من وجود الفنون الإسلامية فى العمارة والزخرفة "الأرابيسك" ووجود إبن رشد الشارح الأعظم للفلسفة اليونانية حتى أصبحت الفلسفة والوحى سواء. الأول يتصور المكان خلاء غامضاً، فالهندسة زندقة، والثانى يتصور المكان جسماً وبالتالى نشأت فنون العمارة والنحت، بالرغم من وجود فن العمارة الإسلامى. الأول لا يألف العدد والثانى يألفه بالرغم من إبداع العرب فى فن الحساب. الأول يتصور الفلك الزمان، والثانى المكان، ولا أفضلية لتصور على آخر إن لم يكن للزمان فضل فى معرفة الأوقات. الأول يعتبر المنطق لغة، والثانى يعتبر المنطق تصورا، مع أن منطق اللغة أحد فروع المنطق الحديث. الأول عملى، والثانى نظرى، مع أن المنطق للاستعمال أحد اتجاهات المنطق الحديث. هذا التحليل كله يعود إلى التقابل بين العقلية السامية والعقلية الآرية، وهى التفرقة العنصرية التى سادت عند رينان وجوتييه فى القرن الماضى.

لم تكن الترجمة عن الاستشراق مجرد هدف علمى واحد بل كانت متعددة الأهداف: المساهمة فى الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب، الرد على المستشرقين، إطلاع الغربيين على الصورة الحقيقية للتراث العربى من خلال المقدمات والتعليقات على النص المترجم، إعطاء العرب صورة عن أنفسهم تجلت فى تراث القدماء، الإعداد لوثبة جديدة فى النهضة العربية المستقبلية. ففى تصدير المترجم لكتاب فلهاوزن "أحزاب المعارضة السياسية الدينية فى صدر الإسلام، الخوارج والشيعة" يبين مميزات المنهج النقدى لروايات المؤرخين المسلمين مثل الطبرى، ومراجعة رواياته. كما يستحسن إعتداله فى تلمس المصادر اليهودية للفرق دون مبالغة جولدزيهر، وكذلك إنصافه لبنى أمية. ثم ينقد الكتاب بأنه سئ العرض، ويصعب إستخلاص الخطوط العامة منه، كما لاحظ مستشرق آخر هو سوفاجيه، بصرف النظر عما إذا كان هذا النقد من المترجم أم من المستشرق. والموضوع نفسه مختار بعناية فى ثقافة تتجه ببنيتها نحو السلطان. وربما كان الدافع لترجمة ثقافة المعارضة هو إحساس لا شعورى عند المترجم بانتمائه إليها

نفسياً وإن لم يكن سياسياً. وأحياناً يبدو أثر الاستشراق الغربى عند المترجم فى لغته التى صدر بها الترجمة مثل الكلمة والكتاب المقدس. ولكن يظل الهدف المعلن عنه للترجمة هو إعطاء نموذج لترجمة خالية من التعليقات المسهبة الزائفة السائدة عند المترجمين العرب، بدعوى الرد على الاستشراق أو مزايدة فى العلم عليهم تعريفاً بالأماكن والأعلام والحوادث التاريخية، وهو حشو زائد لا طائل منه، وأن يعطى للعرب مصدراً ثميناً لمعرفة تاريخ العرب ودعوتهم للمشاركة فى كتاباته وهو ألصق بهم من غيرهم[١].

أما هدف ترجمة "ابن عربى، حياته ومذهبه" لآسين بلاثيوس فهو بيان فضله على الدراسات الاسلامية عن إبن عربى و الغزالى وإبن حزم وإبن مسرة مع نقد المترجم آفة الأشباه والنظائر ومنهج التأثير والتأثر فى سرعة إطلاق الأحكام[٢].

وهناك هدف وسيط للترجمة عن المستشرقين بين العلم ، نموذجاً أوتصحيحاً، والتاريخ وثبة جديدة للعرب، وهو الفكر الفلسفى. ذلك كان الهدف من ترجمة مجموعة من دراسات المستشرقين عن "الإنسان الكامل فى الإسلام"[٣]. وهو التقريب بين الله والإنسان، بيان إنسانية الله وألوهية الإنسان، لملء الهوة السحيقة بين الخالق والمخلوق، التى انبثقت من حضارة السحر، بتعبير إشبنجلر، ووضع الله والإنسان على طرفى نقيض، مع أن الله وصف نفسه فى القرآن بأنه ﴿**أقرب إليه من حبل الوريد**﴾. الهدف هو تحرير الإنسان من أسر العبودية لأزلية خارجة عنه مكبلة إياه، وإثبات وجوده الإنسانى، لا فرق فيه بين دنيا وآخرة، وإعادته إلى الإنسانية من نطاق اللاإنسانية الذى غرقت فيه، ومن أجل استنباط العبرة اليوم مما وصل إليه القدماء. وهى نفس الفكرة الشائعة عند الصوفية، مسلمين ومسيحيين، شرقيين وغربيين. الله حال فى النفس عند سقراط وأوغسطين دون تجسد فريد

---

(١)" وها نحن أولاء نقدم هذه الترجمة لدراسته الرائعة عن الخوارج والشيعة، نقدمها خالصة من فضول التعليقات الزائفة التى انتشرت بيننا، عادة حشو ترجمات كتب المستشرقين بها، انتشارا يدعو إلى بالغ الأسف، ونرجو أن تكون للقارئ العربى مصدراً ثميناً من مصادر العلم بتاريخ العرب والإسلام ونموذجاً يحتذى مناهجه حين البحث فى هذا التاريخ الذى لم نكد نحن الباحثين العرب أن نسهم فيه بما يُعتد به حتى اليوم، مع أنه تاريخنا نحن، وأخلق الناس بالمساهمة فيه"، فلهاوزن : الخوراج والشيعة، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ ص ك.

(٢) آسين بالثيوس : إبن عربى، حياته ومذهبه، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ تصدير ص ٧ - ٢٠.

(٣) وهما دراستان : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعوبى لهانز هنريش شيدر، والإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية للوى ماسنيون، بالإضافة إلى نصوص غير منشورة حققها المترجم وملحق خطبة البيان. الإنسان الكامل فى الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة، النهضة، القاهرة، ١٩٥٠.

متفرد إلا رمزاً للإنسان الكامل. وكان يمكن للمترجم أن يصل إلى الفكرة بدراسته الخاصة للتراث الإسلامي وليس بالضرورة عبر المستشرقين[١].

وقد يكون الهدف من أحد المؤلفات، وهى لا تتجاوز خمسة، فى التراث القديم، غير معلن، ولكن يمكن قراءته بإرجاع العمل إلى حياة المؤلف. مثال ذلك "شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية". قد يكون الهدف شهرتها، والمؤلف ولوع بالشهرة. وقد يكون قراءة النفس فى سيرة الآخر، والتحول من اللهو إلى الإيمان كما يعترف المؤلف بذلك فى إهدائه "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى" إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى كان بداية تحول المؤلف كذلك من الإلحاد إلى الإيمان. وقد يكون حباً مكتوماً جسدياً وروحياً، دنيوياً ودينياً، إنسانياً وإلهياً، لصاحبة السيرة العطرة. ويقتصر التصدير على وصف البصرة «فينيسيا العربية»، ودراسة الشخصية على نحو نمطى مع إضافة نصوص وأخبار، منشورة وغير منشورة، مع التحقق من الروايات وإضافة فهارس الكتب والأعلام[٢].

لم يكن الهدف - فقط - إبراز إيجابيات التصوف دفاعاً عن الروح العربية الإسلامية فى مواجهة الأسر اليونانى للفلسفة الإسلامية، من خلال الترجمة والتحقيق، بل - أيضاً - عن طريق التأليف، تأليف "تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى نهاية القرن الثانى" كجزء أول فقط تتلوه دراسات أخرى عن مراحله، قرنين قرنين، حتى يمكن تغطية هذا الجانب الأصيل فى الحياة الروحية فى الإسلام[٣]. ولكن آفة كل علم إنسانى هى الانحراف به عن غايته وإساءة فهم مقاصده. كانت المرحلة الأولى إشراقة الفجر ونضارة تفتح براعم الروح، ورع وخلق عند الحسن البصرى، وإبراهيم بن أدهم، ومالك بن دينار، والفضل بن

(١) "بين تأليه الإنسانية وتأنيس الألوهية سعت فكرة الإنسان الكامل فى الحضارة الإسلامية حتى نعبر هوة اللانهاية بين المخلوق والخالق، تلك الهوة التى إنبثقت عن ينبوع الروح السحرية فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين لديانتها وإدانتها. وفى حنايا هذا السعى الجميل تلبثت مرارا لتستروح أنسام الانعتاق من أسر العبودية التى فرضتها على نفسها أزلية أبدية، حتى عدت الحرية التى إستباحتها لذاتها فى لحظاتها العالية لوناً من التجديف بل الكفران. فما من عجب بعد هذا فى أن يكشف لنا تطور هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنسانى فى تلك الحضارة، أعنى عن مطامعه ومصارعه، عن ملاهيه ومآسيه. والفكرة بدأت دنيوية وانتهت أخروية فى توازن تام مع مآل الروح العربية التى استهلت وجودها قوية، أعنى إنسانية، ثم خرت صريع العلة الأولى القاتلة، علة الاستقطاب الذى مزقها فأسلمها - فى نهاية المطاف - إلى قوى خارقة، أعنى لا إنسانية. أفما آن لنا اليوم معشر صحبى أن نستنبط العبرة كل العبرة من تطور تلك الفكرة؟"، المصدر السابق صـ١.

(٢) شهيدة العشق الإلهى، رابعة العدوية، النهضة المصرية.

(٣) "وسنوالى دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامى، قرنين قرنين، حتى نستقصى تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق فى الحياة الروحية فى الإسلام" تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى"، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٥.

عياض، وأويس القرنى. ثم تحول - بعد ذلك - إلى تصوف نظرى عند إبن عربى، وإبن الفارض، والصوفية المتأخرين. وهو تطور حتمى من التجربة إلى الفكر، ومن الحياة إلى العقل. ثم انهار فى الطرُقية. فآفة القانون الحرفية. وآفة العلم الطبيعى تطبيقاته فى أسلحة الدمار الشامل. وآفة التصوف المظهر واللباس وليس السلوك المطابق للحياة الروحية، الاعتناء بالظاهر والباطن خراب. والصوفية صفوة مختارة، نماذج سلوك، مثل وقدوة وليس للعامة مثل العلم والابتكار والشعر. أما السلوك الفاضل فلكل الناس. ويعبر المؤلف ـ مرة أخرى ـ عن إعجابه بالتصوف الذى يعبر أصدق تعبير عن الروح العربية. كما وجد فيه زكى نجيب محمود تعبيراً عن الشرق الفنان فى مقابل الغرب العالم. وربما إرتبط به المؤلف لا شعورياً، نظراً لما يمثله التصوف من نزعة رومانسية فردية نخبوية إرادية، كما هو الحال فى مصر الفتاة، ولدى نيشته. وفى التصدير العام مناقشة لمشاكله واشتقاق لفظه والمؤثرات الأجنبية فيه، كما هو الحال فى الاستشراق. والكتاب - نفسه - لا جديد فيه[1].

ويحاول صاحب المشروع النهضوى تأصيل هاتين النزعتين: الإنسانية والوجودية فى التراث العربى الإسلامى فى "الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى". ويضعه ضمن "دراسات إسلامية"، وهو أقرب إلى "مبتكرات" أو الربط بين الجبهتين الأولى الثانية. وربما ساعد على ذلك وجوده فى لبنان وإعطائه هذه المحاضرات كما فعل سارتر فى جنيف فى محاضرة "الوجودية فلسفة إنسانية" التى أصبحت بياناً على الوجودية. قصد منها إحياء بعض العناصر الممتازة والخليقة بالبقاء فى تراثنا العربى، من أجل تمثل تجربة حية فى الماضى تساعد على تهيئة حاضر يجمع إمكانات التطور الروحى القومى فيتصل الماضى بالحاضر فى وثبة خلاقة نحو المستقبل، دون تمجيد للماضى أو ازدراء له، بالرغم مما قد يوحى به هذا التحليل من نعرة روحية قومية أشبه بتحليلات حزب البعث العربى الاشتراكى للتراث العربى القومى، إنتقالاً من السلب إلى الإيجاب[2] . وهى مجرد صورة أولية

---

(١) يتضمن مجرد أربعة فصول تقليدية أشبه بالمقررات الجامعية : الأول عن المصادر، والثانى عن زهد النبى والصحابة، والثالث عن الحسن البصرى وأصحابه، والرابع عن كبار الصوفية فى القرن الثانى.

(٢) "قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخلقية بالبقاء فى تراثنا العربى حتى نعانى من وراء تمثله من جديد تجربة حية خصبة، من شأنها أن تهيئ لنا حاضرا أبديا، فى كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحى القومى فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الواعى وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضارى المأمول. وفى أهدافنا إلى تلك الغاية حاولنا أن نتجافى عن التمجيد الزائف بقدر ما نبذنا الازدراء المتعالى، على الرغم مما قد يفيده كلامنا فى أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها، من فوقها أو من ورائها سواء. فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبى كى ما نشد خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء"، الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٨٢ ص٧.

مازالت تعوزها الشجاعة والحرية والتمرد والخصب قبل الإيغال فى هذا الطريق دون الاكتراث بالمعارضة[١].

والنزعة الإنسانية فعل أصيل للإنسان لتحقيق إمكانياته من أجل تثبيت الأساس إلى سماء التوثب فى معراج اللانهائية إستدعاء للصورة القرآنية ﴿**أصلها ثابت وفرعها فى السماء**﴾[٢]. ولما كان التصوف يواكب النزعة الإنسانية، والتصوف ينبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية، وهى فى دور نشأتها وتكوينها يمكن إستعادة هذه التجربة الروحية لمساعدة الحضارة الناشئة حتى تلتقى مع الوجودية فى الحضارة الغربية المتداعية والحضارة العربية الناشئة، أو بين الحضارة اليونانية والحضارة الأوربية[٣]. والشعر هو التعبير العاطفى المناظر للتجربة الصوفية فى الدور الأول للحضارة العربية، لذلك ازدهرت التجربتان معاً فأبدعت الشعر الوجودى[٤]. ثم يأتى الدين بعد التصوف. والشعر يعبر عن الروح الجديدة ويعدل الروح القديمة و يصل إلى حد النسخ المطلق[٥].

ويعتمد صاحب المشروع الفلسفى النهضوى على كارل هينرش بكر، فى حديثه عن الحضارة العربية، فى حديثه عن النزعة الإنسانية فى الفكر العربى

---

(١) "نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به فى هذا السبيل، ونقول : أولياً، لأنه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتمرد والخصب. فعلينا أن نوغل فى هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترثين مطلقاً لحشرجات الجيف الحية التى تزعم فى نفسها القدرة على الوقوف فى وجه التحرير الأكبر الذى نفذ فى سيله رغما عنهم. وأشهد أنى توسمت هذا السيل يشق مجراه الظافر فى نفوس الصفوة من شباب لبنان فإليهم وإلى أترابهم من شباب العرب فى كل الأمصار أقدم هذه الصفحات التى تفيض بالإيمان بهم وبما ينتظرها من مصير وضاء"، المصدر السابق ص ٨- ٩.

(٢) "ذلك الفعل الأصيل للإنسان فى تحقيق ممكناته، ونعنى به النزعة الإنسانية حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت يمتد فرعه إلى سماء التوثب المتصاعد فى معراج اللانهائية"، المصدر السابق ص ٧ -٨.

(٣) "ولما كانت النزعة الإنسانية تواكبها بالضرورة - كمعبر إلى الصورة الجديدة – نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية وهى فى دور تكوينها ونشوئها –إذ للصوفية أثر خطير فى تشكيل تلك الروح فى هذا الدور – فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها فى تجربتنا الحاضرة فنشيع فيها الحياة بفضل آخر صورة قدر لها الظهور فى الحضارة المتحضرة، وهى المذهب الوجودى الذى يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين المتداعية والناشئة، شأنه شأن الأفلاطونية المحدثة فيما بين الحضارتين المتداعية والعربية أو اليونانية والأوربية الغربية"، المصدر السابق ص٨.

(٤) "والشعر من غير شك هو التعبير العاطفى المناظر للتجربة الصوفية فى الدور الأول للحضارة الوليدة. ولهذا كان عهد ازدهاره الأعلى فى تلك الفترة فى كل الحضارات .. وهو الشعر الوجودى"، المصدر السابق ص٨.

(٥) وهنا يأتى الدين صورة ثالثة فى تناظر كامل مع الصورتين الأخريين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعى فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل بل من تحوير كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق وإلا لما كان فيه بعد غناء"، المصدر السابق ص٩.

أيضاً، إعتمادا على المستشرقين، حتى فى الإبداع الفكرى. ربما لم يوجد اللفظ "الإنسانية" ولكن وجد المعنى. فالإنسانية - كنزعة - موجودة فى كل حضارة لعلل مختلفة، وربما بأسماء مختلفة.الخصائص واحدة، الإنسان والعقل والطبيعة وتقدم العلم، أى مثل التنوير. ويعتمد على "الإنسان الكامل" عند إبن عربى والجيلى والسهروردى، وفى نفس الوقت على أثر الأفلاطونية المحدثة. فالنزعة الإنسانية موجودة فى تراثنا القديم[1]. ولا يعنى تأصيل النزعة الوجودية فى التصوف الإسلامى القديم أى إنكار لدور كير كجارد وهيدجر وياسبرز. فلولا معرفة هؤلاء الوجوديين الغربيين لما أمكن اكتشاف الوجودية فى الفكر العربى. فالحاضر يكشف الماضى عن طريق قراءته، وهو ما سماه برجسون "ترائى الحاضر فى الماضى". بذلك ترسخ الوجودية فى الوعى العربى وتنفتح على الحضارة الغربية من أجل روح إنسانية واحدة تتجاوز الموروث والوافد، حضارة الأنا، وحضارة الآخر[2]. ويتحدث عن المعنى الإنسانى فى رسالة النبى، كما يتحدث ميشيل عفلق عن النبى العربى. فإذا كان محمداً كل العرب فإن كل العرب محمد. والإسلام به كل شئ كما يقول السلفيون المعاصرون، حرية الفكر والكرامة الإنسانية كما جسدها الرسول فى الاحتفال بالمولد النبوى. فالفيلسوف مفكر مناسبات مثل الوعاظ[3].

ويسمى فكرنا "العربى" وليس "الإسلامى" ربما لنزعة وطنية قومية أكثر منها إسلامية. والحضارة العربية أوسع من الحضارة الإسلامية، تشمل إيران ودجلة والفرات وبنى اسرائيل، كما هو الحال فى تحديد ميشيل عفلق للعروبة. والمدنية الإسلامية ما هى إلا طور من أطوار الحضارة العربية. وإذا كانت هذه الدراسة أقرب دراساته الإسلامية إلى الابتكار إلا أنها قراءة للغرب فى التراث العربى. فالغرب هو المعيار والتراث العربى هو المعار. وتنتهى الدراسة المقارنة بصورة

---

(١) "وها نحن أولاء اليوم - معشر الشباب العربى المتوثب - بسبيل إيجاد نزعة إنسانية جديدة وكلنا لا نزال حيارى فى معرفة الطريق إليها. إنما يخلق بنا أن نعتبر بالتجربة الإنسانية التى عاناها أسلافنا هؤلاء. تلك منى دعوى وتحذير معاً"، المصدر السابق ص٦٩.

(٢) "إمكان اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدرا نصدر عنه فى مذهبنا الوجودى العربى الذى نريد إقامته فلسفة شاملة لجيلنا هذا فى العصر لا يعنى نبذ كير كجارد وهيدجر وياسبرز. فلولاهم لما عرفنا الوجودية والبحث عن مصادرها العربية. هم المصدر الأصلى نتمثلهم حتى يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم مثبتة القواعد، ثم لا ننبذهم بل نودعهم حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة شاكرين لهم زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكرى قائلين: إلى اللقاء فى الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة. ومن يدرى لعلهم أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين"، المصدر السابق ص ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) فأية روعة فى تقويم الحرية الفكرية نراها غير الرسول وأصحابه. إن فى هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الكرامة الإنسانية. وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها فى احتفالنا بمولده الكريم"، المصدر السابق ص١٦٠.

هرمس فى الفكر العربى مع نصوص غير منشورة وهو خارج موضوع الكتاب إلا من كونه نقطة التقاء بين الحضارات اليونانية والمصرية والإسلامية[1].

وبالرغم من أن "من تاريخ الإلحاد فى الإسلام" لا يوضح فى التصدير الهدف النهضوى منه، إلا أن العبارة الأخيرة فيه توضح ذلك، وهى حرية العقل الإسلامى فى العصور الأولى. فهل يمكن أن تعود مرة أخرى؟[2]. والكتاب تأليف وترجمة فى آن واحد، بل تزيد الترجمة على التأليف كما[3]. ولا تذكر الترجمة فى الفهرس بل توضع على أنها تأليف[4] . بل إن التأليف هو مراجعة لكتابات المستشرقين، وتفكير على تفكير، وهو فى مطلع شبابه فى الثلاثينيات والأربعينيات عندما كان معظم أساتذته من المستشرقين. والجزء الكبير فى الكتاب هو دراسة بول كراوس عن إبن الراوندى[5]. والمنهج المتبع هو المنهج التاريخى، دراسة الشخصيات والظروف الاجتماعية والسياسية التى عاشت فيها، وليس منهجاً فكرياً يدرس ظاهرة الزندقة من الناحية العقائدية أو النفسية الاجتماعية. كما أن وضع جابر بن حيان مع حركة الزندقة والزنادقة دفع للأمور إلى حدها الأقصى. ويعنى بحركة الإلحاد إنكار النبوة والأنبياء وليس نفى وجود الله، وهو ما يميز بين الإلحاد فى الحضارة الإسلامية عنه فى الحضارة الغربية. هو إلحاد معرفى باسم العقل، وليس إلحاداً أنطولوجيا باسم الوجود أو القيمة. والمقدمة عن الروح العربية التى تجمع بين العقل والقلب، بين التأويل والتنزيل. وهو موضوع كان شائعاً وسط الحلقات الاستشراقية فى الجامعة المصرية، نظراً لوجود المستشرقين فى بيئة ثقافية مغايرة. والعموميات تثير الذهن، وتبعث على التفكير. والموضوع غريب على موضوع الكتاب، بل إنه مضاد له، نظراً لأن روح الحضارة العربية فى التصوف، فى حين أن الإلحاد يقوم على الفكر الحر. ولكنه ظل كتاباً جريئاً فى وقته. وأجرأ منه أن يعاد طبعه هذه الأيام، فى موجة التكفير فى زمن التفكير.

والهدف من تأليف "مذاهب الإسلاميين" بجزأيه، الأول عن المعتزلة والأشاعرة، أى أهل السنة، والثانى عن الإسماعيلية والقرامطة والنصيرية

---

(١) "تلك هى الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس فى تطورها حتى الفكر العربى، وفيها نبدى فى الوقت نفسه المميزات البارزة للروح العربية، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة الإنسانية"، المصدر السابق ص ١٧٥.

(٢)" ولا يسع المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذى هيأه الإسلام للفكر فى ذلك العصر، مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامى فى ذلك العصر من خصب ونضوج. أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى فى حضارتنا العربية التى نأمل فى إيجادها؟"، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، دار سينا للنشر، ط/١ النهضة ١٩٤٥، ط/١، ١٩٩٣ ص٢٦٣.

(٣) التأليف حوالى ٩٠ صفحة والترجمة حوالى ١٧٠ صحفة، أى الضعف.

(٤) "ابن المقفع "تأليف جابريللى، "باب برزويه" تأليف بول كراوس، "تعليقات على ابن المقفع" تأليف نللينو.

(٥) المصدر السابق ص ٨٩ ـ ٢١٩.

والدروز، أى الشيعة، ليس فقط هدفاً علمياً، وهو ندرة المؤلفات فى الموضوع، بلغة سهلة، وضرورة الكتابة فيه بعد نشر نصوص المعتزلة وقراءتها طبقاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، الاعتماد النصوص والمواجهة بها، بل إعطاء نموذج على حرية الفكر فى أمور العقيدة وحق الاختلاف وعدم تكفير المخالفين فى الرأى، كما ابتدع الغزالى فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" وإضافة جزء أخير فى كتب العقائد الأشعرية عن "فيما يجب تكفيره من الفرق"، اعتمادا على الحديث الضعيف الذى يشكك فى صحته ابن حزم، حديث الفرقة الناجية. وبهذا التحرر الفكرى الذى مارسه القدماء - فى الفترة الإسلامية الأولى - على مدى سبعة قرون - نستطيع الآن - أن نمارسه من جديد[1]. ويرفض المؤلف أى دعوة للإقصاء والاستبعاد لأى فكر أو رأى أو مذهب، بدعوى أن مذهباً بعينه يمتلك الحقيقة كلها وحده على أنه المذهب الصحيح. كما حدث ذلك فى التاريخ [2] . والتاريخ أيضاً شاهد على تعددية الآراء والمعتقدات والمذاهب، سواء فى تصدير صغير عن نشأة علم الكلام ودواعيه، وأسماء فرق المعتزلة، وعرض لأصولهم الخمسة، والحديث عن أعلامهم مثل أبى الهذيل، والنظام، والجبائى، والقاضى عبد الجبار، والأشعرية مثل الأشعرى، والباقلانى، وعبد القاهر البغدادى، والجوينى. وفى كل علم عرض جليل الكلام أى الإلهيات، ودقيق الكلام أى الطبيعيات.

ويتجلى المشروع الفلسفى النهضوى فى الهدف السياسى المباشر، الدفاع عن الحرية والديموقراطية ضد القهر والدكتاتورية. وقد كان هذا الباعث وراء انتحال بعض النصوص السياسية على لسان اليونان مثل كتابى "سر الأسرار" و"العهود اليونانية". قد يكون البعث على انتحالها محاربة الدكتاتورية بعد أن اتجه النظام الإسلامى - فى مستهل الخلافة العباسية - إلى صورة الملكية المطلقة، بعد الصورة الأبوية التى كانت فى عهد الخلفاء الراشدين، والنظام البيزنطى الأموى وليس الساسانى الإيرانى الذى أصبح نموذج العباسيين، بعد أن شارك الفرس فى الثورة على الأمويين. وأحياناً يستلهم هذا المنحول الأدب السياسى الإيرانى من أنصار

---

(١)" وسيجد القارئ أن أسلافنا هؤلاء بلغوا فى التحرر الفكرى فى أمور العقيدة مبلغاً عظيماً صرنا نتمنى اليوم أن نصل إليه بل أن نقترب منه. ونرجو من وراء هذا أن يكون وسيلة إلى تجديد التفكير الإسلامى بعامة بحيث يجعل نقطة انطلاقه من آخر مرحلة وصل إليها هذا الفكر المتعمق الواسع الآفاق بعد أن ران علينا خلال سبعة قرون أو يزيد جمود شديد. فمن هذه المناهل الثرية الأصيلة المتدفقة ينبغى أن يكون دورنا واستلهامنا"، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت ج١، ١٩٧١ تصدير ٣-٤.

(٢) "ثم إنى - بطبعى - أرفض كل دعوى تدعى لنفسها أنها وحدها تمثل الدين الصحيح، وشواهد تاريخ الأفكار أبلغ دليل على تهافت هذا الادعاء. والخير كل الخير فى أن يكون الدين مفتوحاً لكل الاتجاهات، غنياً بشتى التجارب، حافلا بديناميكية الحياة، إن تعثر فى الشكل نبذه أو استبدله. وإن إفتقر فى المضمون أغناه وتعمقه"، مذاهب الإسلاميين ج٢ ص٥-٦.

زرادشت وماني ومزدك، أو من النصارى أنصار اليونان، فقد كان الانتحال عن الفريقين. ففى الكتابين أفكار عصرية. ولو قدر لها أن تسود عند حكام المسلمين لما انهارت دولة الإسلام حتى اليوم. ومن ثم فإن هذه الأفكار عن الحرية والديمقراطية قادرة على أن تحفز العرب والمصريين اليوم على إنشاء دولة الغد العربية الشامخة. والمؤلف يكتب ذلك بعد الثورة المصرية بعام أو عامين بالرغم من أن عروبة الثورة لم تكن قد إزدهرت بعد. وربما كان ذلك من أثر "مصر الفتاة" التى كانت تربط مصر بالأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك يلاحظ المحقق أن الكتابين أقرب إلى نفسية الحكام، بالرغم من انتشار معانى الديمقراطية والحرية السياسية والمساواة والعدالة ـ التعويضية أو التوزيعية ـ قبل أفلاطون وأرسطو [١].

ويقال إنه أراد أن يختم حياته دفاعاً عن الإسلام ضد إنتقادات المستشرقين للقرآن وللنبى، وهو الذى طالما أعجب بالمستشرقين دفاعاً عنهم وترجمة لهم. وبصرف النظر عن الدوافع العلمية لهذا العمل الأخير، سواء كان بعداًعن الوطن والعيش فى باريس، والغربة تحيل إلى التراث، والهجرة تدفع إلى التمسك بالروح والتراث الروحى للبلد البعيد، أو الباعث الاقتصادى فى أكثر الدول التى تمول البحوث دفاعاً عن الإسلام ونشره فى مواجهة الغرب، أوربما يقظة داخلية، وقد جاوز السبعين، دفاعا عن الهوية واستعداداً للقاء فى اليوم الآخر. هذا التحول عن الإعجاب بالغرب، والمستشرقين بوجه خاص، إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه جعله ـ وهو فى نهاية المطاف ـ متكلما جديداً وسط البيئة الغربية، التى عشقها فى مطلع الشباب، والتحول من نيتشة وإشبنجلر وشوبنهور إلى القرآن والنبى والإسلام، مثل رابعة العدوية وعمر الخيام وأوغسطين. ويعنى بالمستشرقين كل من تكلم ضد الإسلام إبتداء من آباء الكنيسة الأوائل حتى هذا القرن دفاعاً عن صورة الإسلام فى الغرب وتطهيراً لها من أهوائه وانفعالاته. ويحتوى على ثلاثة عشر مقالاً مراجعة نقدية لكتابات المستشرقين. ترجم لهم فى البداية وأجل الرد عليهم فى النهاية[٢].

---

(١) "وبالجملة ففى الكتابين أفكار سياسية عصرية إلى أقصى حد. ولو قدر لولاة أمور المسلمين أن يراعوها حتى رعايتها لما إنهارت دولة الإسلام انهياراً لم تنهض منه حتى اليوم. ونحن نرجى أن يكون فى تدبير المعانى العالية التى يتضمنها هذان الأثران النفيسان ما يحفزنا نحن العرب والمصريين بخاصة إلى أن ننشئ دولة الغد العربية الواحدة الشامخة"، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، النهضة، القاهرة ١٩٥٤ ص٧٥.

(٢) Défense du Coran contre ses cirtiques, Unicité, Paris 1989 PP 4-8. ويضم :

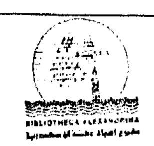
١- ماذا يعنى وصف "أمى" الذى يطلق على النبى محمد (ضد شبرنجر، فنسك، هوروفتز، بول).

٢- الموازاة الخاطئة بين القرآن والعهد القديم (ضد جيجر، هيرشفيلد، سيدرسكى، جانوبل، أندريه، كليرمونت.

٣- معنى كلمة "فرقان" (ضد بلاشير).=

أما كتابه الفرنسى الثانى "الدفاع عن حياة محمد ضد مشوهيها" فهو الحلقة الثانية من السلسلة الجديدة التى أسسها فى فرنسا بعنوان "إسلاميات" وهى تقابل "دراسات إسلامية" فى مرحلة الشباب والنضج. وهى ـ هذه المرة ـ موجهة للغربيين عامة، وللمستشرقين خاصة، كما كانت الأولى موجهة إلى المصريين والعرب عامة، وإلى الباحثين خاصة. ويبدأ التصدير بقانون عام "نادراً ما يسعد الناس بالحقائق، خاصة عندما تعارض مصالحهم". وهذا ـ بالضبط ـ ما حدث للمستشرقين منذ الدولة البيزنطية حتى الآن، عندما قاموا بتشويه حياة الرسول لأن الإسلام كان يهدد الدولة البيزنطية فى الشرق، كما استولى على ممتلكات الإمبراطورية فى الغرب، منذ يوحنا الدمشقى وتيودور أبو قرة وإلياس وعبد المسيح الكندى حتى رهبان أوربا منذ القرن الثانى عشر حتى اليوم. وقد كانت دراساتهم عن الرسول محملة بالعداء والكذب بدعوى الموضوعية والعلم والبحث التاريخى المحايد والنزيه. كتبوا جميعاً عن "أسطورة محمد". واستمر فى هذا العداء الأب لامانس والسير موير تحقيقاً لأهدافهم الهجومية، وبارتهولد، وبلاييف، وبيرتلز لولائهم الماركسى، والأب الدومينكانى ثيرى الذى أخذ الاسم المستعار حنا زكريا لغضبه وأهوائه. الغاية إذن من هذه الدراسة الثانية هى الكشف عن أخطائهم، وتفنيد افتراضاتهم المتسرعة، وتصحيح أحكامهم القائمة على وقائع خاطئة أو جزئية، حتى يأخذ القارئ غير المسلم عن الإسلام وشخصية الرسول صورة أكثر دقة وأكثر عدلاً[1]

= ٤- الافتراضات الخيالية لمرجوليوث.



٥- إجنتس جولدزيهر والقياس الخاطئ بين الإسلام واليهودية.

٦- الصابئون فى القرآن (ضد بيدرسون، كارادى فو).

٧- الرسل فى القرآن (ضد تخيلات فنسنك).

٨- قراءة هلينسيتية خيالية للقرآن (ضد موير، بل آرثر).

٩- هل للبسملة مصدر فى العهد القديم؟ (ضد نولدكه، شفالى)

١٠- فشل كل محاولة لترتيب زمانى للقرآن (ضد نولدكه، جريمه، بلاشير، بل).

١١- مشكلة الألفاظ الأعجمية فى القرآن (ضد دفروجاك، فرانكل، جيفرى، مينانا).

١٢- حول النداء القرآنى "يا أخت هارون" (ريلان، إيرهارت).

١٣- مشكلة هامان.

(١) Défense de la vie du prophée Muhammed contre ses detracteurs. Ed,Afkar, Paris 1990 pp. 5-6.

ويضم ستة فصول ومقدمة :

مقدمة : أسطورة محمد فى أوروبا، عشرة قرون من الكذب الشرير والتهم الكاذبة.

١- صدق محمد فيما يتعلق برؤاه للملأ الأعلى.

٢- حسية الرسول المفترى عليها.

٣- سياسة محمد تجاه خصومه : محمد واليهود، محمد والمسيحيون، سياسة محمد تجاه العرب.=

وتظهـر موقـف المؤلـف المعـادى للاشـتراكية وإثبـات التبـاعد بيـن الإسـلام والاشـتراكية.

سادساً : المشروع الفلسفى التاريخى (الآخر)

بدأ الفيلسوف الشامل تأملاته الفلسفية فى رسالتين : الماجستير بالفرنسية، "مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية" التى أشرف عليها لالاند وكوايريه عام ١٩٤٧، وطبعت عام ١٩٦٤ ضمن منشورات كلية الآداب جامعة عين شمس، وأوجزها فى "الموت والعبقرية". فمن التصدير العام يبدو الفيلسوف وجودياً، يكتب بقشعريرة الفكر الذى يتجلى الموت أمامه على قمة العدم، فيضئ للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة النابعة من عين الوجود سالكة إلى سدرة المنتهى(١) . فيجتمع التحليل الوجودى للبدن مع التصوف وعباراته القرآنية والصوفية، ويحاول الجمع بين ثقافتين الغربية والعربية الإسلامية، دون وحدة فكر أو موضوع(٢). فبقيت الموضوعات متناثرة تحت عنوان واحد، بالرغم من إختلاف النوع الأدبى بين الفلسفة والشعر واليوميات، ودون هوامش أو مراجع. وتبرز أحياناً بعض التحليلات العنصرية مثل الفرق بين الروح السامية والروح الآرية. الأول منفصل والثانى متصل. الشعور بالشخصية فى الأول غامض، وفى الثانى قوى. إنما هى البداية بين الفلسفة والتصوف والعلم.

ويحاول التعريف بالفلسفة الوجودية فى "دراسات فى الفلسفة الوجودية" لإعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن الفلسفة التى أحاطت بها الشائعات، مع أنها فلسفة محددة تماما، ويطلق عليها لفظ "مذهب" وهى ترفض المذهبية. تقوم على أن الإنسان يوجد نفسه بفعله، دون أن يستنبطه من ماهية مسبقة، وكما عبر عن ذلك سارتر بطريقة أفضل فى "الوجودية فلسفة إنسانية"(٣). يصف سياقها التاريخى

= ٤- وفاء محمد بالعهود المعقودة.

٥- النظم الإسلامية والتأسيس النهائى لها من الرسول: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، الاختلافات بين الإسلام والاشتراكية.

٦- نقد الصحة التاريخية للرسالة، خطب الرسول وأحاديثه.

(١) "هذه صفحات أملتها قشعريرة فكر تجلى له الموت على قمة العدم، فأضاء للذات السبيل للكشف عن الحياة المليئة، وهى تنبع من عين الوجود. وها هى ذى تسلك الطريق إلى سدرة المنتهى حيث تلتقى ذروة البقاء بهاوية الفناء"، الموت والعبقرية، دار القلم، بيروت ص جـ.

(٢) من الغربيين يحيل إلى ستفانز فايج، وهيلدرن، وماريه بسكرنست، ونوفاليس، وأوغسطين، وموريس دى جران. ومن العرب والمسلمين يحيل إلى امرئ القيس، وعمر بن أبى ربيعة، والرازى، وابن سينا، والحارث المحاسبى، والغزالى، وعبد اللطيف البغدادى، ولسان الدين بن الخطيب، وابن خلدون، والجزرى، والسخاوى، والشعرانى، ومسكويه، وحنين بن اسحق، وابن الهيثم، وعلى بن رضوان المصرى، والبيهقى، والسموأل.

(٣) "هذه دراسة بسيطة موجزة عن الوجودية قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربى فكرة واضحة عن المذهب الذى إختلط اسمه فى ذهنه بمعان ليست لها به أية صلة،رغم أن الوجودية مذهب فى الوجود=

فـي النصـف الأول مـن القـرن العشـرين، وهـي رد فعـل علـى الفلسـفات العقليـة والوضعية في العصور الحديثة كلها. ويعطي نماذج من فلسفات كيركجارد رائد الوجوديـة، وهيدجـر زعيمهـا، وكـارل ياسبرز وأورتيجا وأونـامونو وألبير كـامى والعـارف الروسـي بردياثيف وسـارتر. ثم ينتهـي بخلاصـة مذهبـه الوجـودي مـن الزمان الوجودي، وهـو نفس النص الذى فـى موسـوعة الفلاسفة الذى كتبـه عن الفيلسوف عبد الرحمن بدوى.

ولما كانت الفلسفة التي إختارها هي الفلسـفة الوجوديـة فقد إرتبطـت بـالأدب عامة والشعر خاصة. لذلك كتب "في الشعر الأوربي المعاصر" أقرب إلى المقـالات المتفرقـة، وعـرض دون نقد، طبقـاً للاعـلام، مـع ترجمـات وتقديم، وكأنـه يكتـب للموسوعات أو للمناسبات، تعتمد على النصوص أكثر مما تعتمد علـى الدراسـات والتحليـل، كتبهـا بـروح المحقـق دون مراجـع أو هوامـش مـع علـم غزيـر. تبـدو رومانسيته في الاستهلال وتقابل الشعر والآلة، والقلق على مصـير الإنسـان. ينـأى عن الحداثة والاتجاهات الحديثة في الشعر التي لن يبقى منها الكثير. فهو أقرب إلى الشعر القديم منه إلى الشعر الحديث، فربما يكون الشعر الجديد مجرد هراء بـالرغم من التزامه بالوزن والقافية[1].

كما ألف "الأدب الألماني في نصف قرن" مركـزاً ـ فقـط ـ علـى لكـه وليس علـى الأدب الألمـاني كلـه[2] . ويغيـب أى تصديـر أو استهلال أو مقدمـة لتوضيـح الغاية من الترجمة، وصبها في المشروع الفلسفي النهضوى ككل. وموضـوع بعـض أجزائها موجود سلفاً في الكتاب السابق. وكان يمكن التركيز على رلكـه فـى مصـر وأسبانيا وعلاقته الأخيرة مع السيدة المصرية[3].

ويعود إلى ينابيع الفكر الأوربي عند اليونان في رباعية مثـل فصـول السـنة، الربيع والصيف والخريف والشتاء، الربيـع مـا قبـل أفلاطـون، والصيـف أفلاطـون وأرسطو، والخريف المدارس الأخلاقية بعد أرسطو، ويتضمن الشتاء نهايـة الفلسـفة

=محدد تمام التحديد يقوم على مبدأ أساسى سهل بسيط، هـو أن وجود الإنسـان هـو مـا يفعلـه. فأفعـال الإنسان هى التى تحدد وجوده وتكوينه، ولهـذا يقـاس الإنسـان بأفعالـه. فوجـود كـل إنسـان بحسـب مـا يفعله. وذلك ضد مذهب القـائلين بالماهيـة، أي الذين يفترضون ماهيـة سـابقة علـى وجـود الانسـان، وعنها تنشأ أفعاله، ووفقاً لها يحكم عليه وبها يحدده"، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر ط١ ١٩٨٠ ص٥.

(١) في الشعر الأوروبي المعاصر، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥، يتضمن دراسات عن رلكه في مصـر، وهيلدرلـن، ولوركـا، وسـان جـون بيرس، وكوكتـو الشـاعر والنـاقد. وكلوديـل والشـعر، ونيتشـه، وشوبنهور، وهيجل وعلاقتهم بالشعر والموسيقى، وهرمان كوهن، وإشبنجلر وعلاقتهما بالموسيقى.

(٢)" الأدب الألماني في نصف قرن، الكويت ١٩٩٤ سلسلة عالم المعرفة ١٨١.

(٣) تضم المقدمة حياته وشعره، والعلاقة مع الأميرة ماريه تورن، وتاكسس وتنقلاتـه فـى بـاريس، وألمانيا، وسويسرا، ونشاطه إبان الحرب العالمية الأولى وعن قصائده الأخيرة ومرضه ووفاته.

اليونانية فى الأفلاطونية المحدثة. كما إستعمل أحمد أمين أيضاً صورة الفجر والضحى والظهر لتاريخه الإسلامى.

ليس المقصود مجرد تاريخ الفلسفة اليونانية بل إعادة قراءته من منظور الفلسفة الأوربية الحديثة خاصة إشبنجلر، روح الحضارة، وقراءة العقل اليونانى، بمعنى الروح الهيجلى، بأسلوب إنشائى يصف اكتشاف الإنسان لذاته وبزوغ الضمير الإنسانى عند اليونان وكأن لا شئ قبل اليونان، مصر والشرق(١). كما يغيب فى وصف تاريخ الفلسفة العام كل التراث الإسلامى، يبدأ من اليونان وينتهى إلى الغرب الحديث وهو الدارس الإسلامى والمحقق والمترجم للمستشرقين. ولا توجد مقارنة بين الروح اليونانية والروح الإسلامية أو بالمقارنة مع الروح الغربية، باستثناء مقارنة بين المصريين الذين يأخذون النتائج واليونانيين الذين يضعون المقدمات. والهدف أيضاً الحضارة العربية، هذه الروح الجديدة حتى تعود الإنسانية إلى عرشها من جديد، بعيداً عن الآلة التى اختنق فيها الإنسان، بفضل هذا الجيل الوثاب الذى يستعيد - عاجلاً أو أجلاً - هذه القيم الإنسانية العليا (٢).

وتستمر الروح اليونانية وتتطور من الربيع إلى الصيف، أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون هو عالم العقل والمثل والروح. هو الحى، الملهم الأكبر لأبناء هذا الجيل، مادة ساذجة تقدم الروح والمثال لهم، تجربة روحية خصبة بعيداً عن متحف التاريخ، فى ثالوث متوالد، سقراط وافلاطون وأرسطو، سقراط الأب وأرسطو الابن وأفلاطون الروح القدس، وإعتماداً على الدراسات الفيولولوجية الحديثة. فاللغة تعبير عن الحياة عند إشبنجلر ونيتشه، ومنزل الوجود عند هيدجر. ويبدو الأمر وكأن أفلاطون شيخ طريقة وأن أبناء هذا الجيل هم المريدون، نحو غاية روحية سامية(٣). ويصف المؤرخ الفلسفى مذهب أرسطو على نحو إنسائى بأنه هو الذى

---

(١) "والشخص المبدع هو الذى يعكس فى روحه كل خصائص الحضارة التى ينتسب إليها، وبدوره يعطيها خصائص جديدة. فهو إذن سلبى يخضع لخصائص الحضارة من ناحية، ومن ناحية أخرى إيجابى يخلق للحضارة ميزتها ويضع لها قيماً خاصة. ومعنى هذا أن للفردية والشخصية دخلاً كبيرا فى تكوين كل فلسفة. وبهذا نكون قد أرضينا النزعة الفردية، وعلى هذا المنهج الذى رسمه لنا إشبنجلر سنسير فى دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية"، ربيع الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦ ص٣٣.

(٢) "وها نحن أولاء نجدد اليوم هذا النداء متوجهين به إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة، كى نثبت الإنسانية فى عرشها من جديد فى العصر الذى سادت فيه الآلية، فاختنق الإنسان تحت نيرها الجبار الذى لا يرحم. وكلنا أمل وثاب فى أننا نستطيع نحن المؤمنين بهذه الروح من أبناء هذا الجيل أن نقيم إن عاجلاً أو آجلاً عالماً ممتازاً من القيم الروحية الإنسانية العليا"، المصدر السابق ص ح.

(٣) وأفلاطون هذا الحى، هذا الملهم الأكبر، هو الذى نقدمه الآن إلى المؤمنين بالروح الجديدة لحضارة جديدة من أبناء هذا الجيل. نقدمه هنا مادة ساذجة حاولنا - قدر المستطاع - أن نستخرجها كما هى فى متحف التاريخ، أعنى كعضو حى فى روح الحضارة اليونانية. مثل - هو وأستاذه سقراط وتلميذه أرسطو - صيف هذه الحضارة - أى أوجها وأعلى ما بلغته من سمو حضارى، وهم - من أجل هذا - يكونون ثالوثا عضويا متحد الأقانيم، الأب فيه سقراط، والابن أرسطو، والروح القدس أفلاطون، إن=

أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض. تأمل فى الكون واتصل بالعقل الفعال. وهو مذهب لا يثير الحب ولا الأوهام ولا الحالمين النبلاء ولا الشباب. ولكنه أثر بروحه العلمية. يقدم هذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة بمنهج تاريخى يدرك التوتر الحاد والتناقض الخصب حتى تتجدد نفوسنا اليوم بما عانيناه سلفاً من تجربة حية قد تكون أعظم ما عانته الإنسانية حتى الآن. فكما كان أرسطو لنا فى الماضى يمكن أن يكون لنا فى الحاضر، عاملاً لوثبة حيوية جديدة فى التاريخ[1].

وفى "خريف الفكر اليونانى" يودع المؤلف هذه الروح الإلهية الخالدة، والمعجزة الإنسانية الكبرى، والرمز الأعلى للنبل والحق والجمال، بعد أن حقق الصورة العليا للإنسانية، وتجسدت فيه كل القيم الأزلية، وهدت الإنسان سواء السبيل. وعلى الأجيال القادمة عبادته واستلهامه من أجل تجديده وإعادته اليوم كما كان سلفاً فى ذروته فى دورة تاريخية جديدة، وربما فى سنة جديدة لها فصولها الأربعة. وربما بدأنا فى فجر النهضة العربية فى القرن الماضى ربيعها ونحن فى طريقنا إلى صيفها قبل أن يحل علينا خريفها وشتاؤها[2].

وتستأنف الروح مسارها من اليونان إلى العصور الوسطى، وهى عصور على غير ما هو شائع عنها أنها عصور ظلام، ينبلج منها فجر العلم الحديث بفضل مفكرين أحرار خلصوا الإنسانية من العبودية الفكرية إلى طريق الحرية، فالفيلسوف المؤرخ يتبع مسار الروح فى التاريخ، باعتباره مسار الحرية، فالتاريخ - كما يقول كروتشه معبراً عن الهيجلية الجديدة - هو قصة الحرية[3].

=جاز لنا أن نستخدم مثل هذا التشبيه. واستعنا فى إعداد هذه المادة بالنتائج التى انتهى إليها قرن من الدراسات الفيلولوجية الدقيقة إستخلصناها نقية من غبار النقد الفيلولوجى وأشعنا فيها الحياة بفضل المنهج الحضارى والتجربة الحية، حتى أتت - فى النهاية - تمثالاً من المرمر الناصع لا أثر فيه لصناعة الفنان. لكنه تمثال على كل حال. فدع لأولئك المؤمنين أن يتمثلوه فى نفوسهم حتى يستحيل إلى تجربة حية عميقة، ويشيع فى باطنهم روحاً جديدة، ويصورنه على غرارها، فيكون ينبوعاً دافقاً من ينابيع الخلق الروحى المنشود"، أفلاطون ، النهضة ط/٣، القاهرة ١٩٥٤، تصدير عام.

(١) "وها نحن أولاءنقدم لهذا المارد الفكرى صورة تحليلية دقيقة، راعينا فيها التطور الحى، أعنى الأشكال المستمر والتوتر الفكرى الحاد والتناقض الخصب الذى ينحل على أساس المنهج التاريخى حتى نستطيع أن نجدد فى نفوسنا اليوم ما عاناه من تجربة حية هائلة لعلها أن تكون أعظم ما عرفته الروح الإنسانية من تجارب حتى الآن"، أرسطو، النهضة المصرية ط/١٩٤٤،٢ ص ى.

(٢) "فوداعاً إذن أيتها الروح الإلهية الخالدة، وداعاً أيتها المعجزة الإنسانية الكبرى، وداعاً أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال. ها أنت قد حققت الصورة العليا للإنسانية وتجسدت كل القيم الأزلية، وهديت الإنسان سواء السبيل، وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس صادرة فى كل نبيل من الفعال عن حيك. وما علينا - نحن المؤمنين بقداستك المستلهمين روحك - إلا أن نحاول اليوم جهدنا أن نجددك وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك، إن كان شئ من هذا فى الإمكان"، خريف الفكر اليونانى، النهضة المصرية، القاهرة ط/٢ ، ١٩٤٦ ص و.

(٣) "وهكذا ينبلج من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث، والفضل فى ذلك لرجال الفلسفة فى العصور الوسطى جميعاً. فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية، واندفعت إلى=

وبعد هذا الحماس الرومانسى لكتابة تاريخ أصول الغرب عند اليونان، والإعلانات المدوية عن ضرورة التجديد وإعادة بعث الروح، فإن العالم المدقق يتوارى أمام فيلسوف التاريخ. إذ يخلو "ربيع الفكر اليونانى" من الهوامش، لأنها فى صلب الصفحة، لا فرق بين العلم والمعلومات، وتضطرب قسمة الكتاب لأنه دون فصول أو أبواب. ويكرر مادة تاريخية معروفة وتكون أشبه بالكتب المدرسية أوالجامعية المقررة[1]. ويتبع "أفلاطون" نفس التقسيم التاريخى والموضوعى المدرسى[٢]. ويتحول "خريف الفكر اليونانى" - بعد الإعلان الصاخب عن ضرورة استلهام الروح اليونانى - إلى مؤلف مدرسى عن الرواقية والأبيقورية والشكاك، وفى الشتاء عن فيلون والأفلاطونية المحدثة، مع بعض الجدة من المصطلح الفلسفى فى العصر اليونانى وتاريخه فى الدور الأول[٣]. وبعد الإعلان المدوى فى تصدير "فلسفة العصور الوسطى" عن انبلاج نور جديد يمثل فجر الفكر والعلم الحديث، على غير ما هو شائع عنها من عصور الظلام يتحول الكتاب إلى تاريخ مدرسى، وتتبع عصوره المختلفة ومدارسه المتتالية إعتماداً على جيلسون وجرابمان وألويس دف، وأخذ المادة العلمية منها والاعتراف بذلك، دون حرج، حتى فى تصنيف مدارسها الأفلاطونية فى عصرالآباء ثم الأرسطية فى العصر المدرسى دون إشارة إلى أثر الفلسفة الإسلامية إلا فى الرشدية اللاتينية ثم إكماله فى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى".[٤]

ثم أتى "دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى" بلا استهلال إلا استهلالاً بعيداً عن إهتمام المسيحيين بالعلم العربى، يوضح هدفه والغاية منه، وهل هو أقرب إلى الجبهة الأولى، تراث الأنا، أم الجبهة الثانية، تراث الآخر، أم للربط بين الجبهتين بطريقة منهج الأثر والتأثر، أثر الأنا فى الآخر فى مقابل أثر الآخر فى الأنا، سواء اليونان القديم أم الغرب الحديث، بالرغم من حدود منهج التأثير والتأثر حتى ولو كان استشراقاً معكوساً. يبدو الهدف أحياناً رومانسية الأنا وثقتها بالنفس وأثرها فى

=طريق الحرية التى تسير فيه قدماً إلى مستقبل وضاء"، فلسفة العصور الوسطى، النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣ ص يد.

(١) يضم "ربيع الفكر اليونانى" - بعد مناهج تاريخ الفلسفة والروح اليونانية ـ استعراضاً للمدارس الأيونية والفيثاغورية والإيلية وهرقليطس وأنبادقليس والذريين وأنكساجوراس والنزعة السوفسطائية التى تمثل عصر التنوير .

(٢) سقراط، البداية والمنهج، ثم الأخلاق والطبيعيات والألهيات، حتى صحة المصادر. ثم حياة أفلاطون والمشاكل الأفلاطونية، بداية بنظرية الصور ثم الطبيعيات والنفس والأخلاق والسياسة والدين والفن.

(٣) لم نستطع ـ للأسف ـ الاطلاع على ثلاث دراسات له تمت فى بنغازى بليبيا عن "المدرسة القورينائية" بنغازى ١٩٦٩ كرنيادس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢. سونسيوس القورينائى، بنغازى ١٩٧٢.

(٤) وذلك مثل أوغسطين، أريجين، بونافنتورا، أنسيلم، أبيلار، توما الاكوينى، دنزكسوت، وليم أوكام، كأعلام.

التاريخ على الآخر، فيما يسمى بالعصور الوسطى لمسار الآخر، وبالعصر الذهبى لمسار الأنا. وتتجلى رومانسية الأنا فى إستدعاء محاصرة الأتراك لفيينا عام ١٥٢٦ ثم عام ١٦٨٣ دون رومانسية الآخر الذى ذهب إلى العالم الجديد فى نفس الفترة التاريخية عام ١٤٩٢. وتتجلى الرومانسية فى أثر العرب فى الشعر الألمانى، وكأن الرومانسية الألمانية فى الفلسفة والشعر - التى جعلها الفيلسوف المؤرخ ذروة الوعى الأوربى - عود إلى العرب عن طريق الغرب. وكذلك الأثر فى القصص، وهو أكبر الأجزاء. وللعرب معنى واسع يشمل الفرس والهند، مما يتطلب تغيير اللفظ إلى آخر أعم وأشمل مثل الإسلام أو الشرق، كما يفعل الرومانسيون الألمان أنفسهم . وكان لكتابين - بوجه خاص - أثر كبير فى أوربا فى العصر الوسيط هما "فصل المقال" لابن رشد و"مشكاة الأنوار" للغزالى، مجرد رصد وعرض للكتابين دون بيان الأثر الفعلى، بل العودة إلى الاستشراق التقليدى وبيان أثر الأفلاطونية المحدثة فى "مشكاة الأنوار"، بالرغم من أنه يعبر عن تجربة صوفية أصيلة من الداخل، وليس أثراً من الخارج. كما يبيّن أثر العرب فى تكوين الشعر الموسيقى والمعمار الأوربى، وفى الفكر العلمى والمعارف العلمية والتصوف والفلسفة مع تطبيق على المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية. والحديث عن إبن خلدون ونظرية العمل والقيمة خارج الموضوع إنما يثبت قدرة العقل العربى على الإبداع التى تبرز أيضاً من تحليل عبارته "من غير تعاليم أرسطو ولا إفادة موبذان"، دون اليونان أوالفرس، ودون مقارنة مع ماركس إنما يعطى الإحساس بعظمة الأنا فى طورها القديم لعلها تثق بنفسها فى دورها الجديد[1]. ثم يدخل موضوعاً معكوساً لبيان دور القارئ فى المقروء والذات فى الموضوع وهو دور العرب فى تكوين التراث اليونانى، فى الحفظ والإضافة وإعادة التوازن وهو ما يسمى بالانتحال. ويدل ذلك كله على انفتاح العقل العربى على التراث اليونانى والإيرانى والهندى حتى ننفتح نحن على التراث الغربى المعاصر كى نستعيد المكانة الأولى[2]. ومع ذلك فالكتاب مجموعة مؤلفة من مقالات سابقة ودراسات قصيرة متعددة ألف بينها عنوان مصطنع، غايته ملء المقرر الجامعى تحت هذا الاسم على أقل تقدير، أو رفع الروح المعنوية أثناء حركة التحرر الوطنى، كما هو سائد فى أدبيات العزة الحضارية والفخر بالماضى والسلفية الحضارية على أكثر تقدير. يضم حدوسا

---

(١) "كشف رائع عن جانب رائع من عبقرية هذا المفكر العربى الفذ الذى نحتفل بتراثه العلمى هذه الأيام"، دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ط/٣، ١٩٧٩ ص١٤٢.

(٢) "لاستعدنا هذه المكانة فى الفكر الإنسانى فى الحاضر والمستقبل، الذى نرجيه مشرقاً زاهراً إنسانياً عالمياً كما كان فى الماضى"، المصدر السابق ص ١٦١.

قصيرة المدى لمعلومات عامة دون تدقيق أو تحليل لمنطق التأثير والتأثر. سرعة تأليفه تدل على أنه مدرسي، مجموعة مقالات متناثرة بعضها خارج الموضوع مثل كل ما يتعلق بالعرب والتراث اليوناني تأثيراً وتأثراً، إبن خلدون وأرسطو، معرفة الكندى باليونانية، دوره فى الترجمة، المصادر اليونانية للغزالي، دور موفق الدين البغدادى فى إحياء التراث اليوناني. هو أسوأ الكتب تأليفاً، وهو تأليف على المؤلفات السابقة وتكرار مقدمتها، وعلى دراسات المستشرقين الذين لهم السبق فى هذا الميدان لمجرد تضخيم الكتاب لغاية التدريس. وهو أقرب إلي الثقافة العامة منه إلى الدراسات المتخصصة. والسؤال هو : إذا كان كذلك صحيحاً، دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى، فلماذا هذا الانبهار الشديد بالغرب والتحامل الشديد على الشرق، إعطاء الآخر أكثر مما يستحق وإعطاء الأنا أقل مما يستحق؟

وبمجرد انتهاء"سلسلة الينابيع" عن مصادر الوعى الأوربى تبدأ "سلسلة الفلاسفة" من "خلاصة الفكر الأوربى" عن نشأة الوعى الأوروبى وتطوره إبتداء من النهاية إلى البداية، من إشبنجلر إرتداداً إلى نيتشه، إلى شوبنهور، إلى شلنج، إلى كانط، ولكن البداية التاريخية كانت "نيتشه". وهو أول كتاب ألف بعد عامين من تعيينه معيداً بالجامعة عام ١٩٣٩ وهو مازال فى سن الثانية والعشرين والذى يعبر عن فلسفته ومزاجه وشخصيته واختياراته حتى ولو كان على لسان الآخرين قبل الماجستير "مشكلة الموت" فى ١٩٤١، والدكتوراه "الزمان الوجودى" فى ١٩٤٣. وقد تمت مناقشتها عام ١٩٤٤، وهو وقت اندلاع الحرب العالمية الثانية ونهوض ألمانيا متحدية العالم. فإذا كانت الحرب العالمية الأولى قد هيأت لمصر ثورتها السياسية عام ١٩١٩ فإن هذه الحرب الثانية قد تدفعها إلى ثورتها الروحية. ولم يتحقق حلم الحالم فقد تحققت ثورة اجتماعية فى ١٩٥٢ بعد سبع سنوات من نهاية الحرب كما اندلعت ثورة ١٩١٩ بعد عام واحد من نهاية الحرب الأولى. ومع ذلك يحلم الحالم بثورة روحية، الوطن فى حاجة إليها، ثورة على قيمه وأوضاعه، إستبدال بقيمه الثابتة القديمة قيما متحركة وثابتة جديدة كلها قوة وحياة، وتعبير عن ضمير صادق طموح نحو العلو والسمو، وشعور حى نابض مبدع. فما يقدسه الآباء لا يقدسه الأبناء. فساد الشك فى القديم عند أبناء هذا الجيل لم يصل إلى حد التذبذب والقنوط[1].

(١) "لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كى يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك فى أن هذا الوطن فى أشد الحاجة إلى الثورة الروحية على ما ألف من قيم وما اصطلح - حتى الآن - عليه من أوضاع فى أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة فى الوجود وفى الحياة، كى يضع مكانها نظرة أخرى كلها خصب وكلها قوة وكلها حياة. وفيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو ونحو العلاء، وشعور حى نابض بالنزع إلى تطور روحى هائل تصاعد فيه قواه مندفعة متوترة حادة متوثبة خالقة تبدع - فى كل طور من أطوار هذا التصاعد - صوراً للوجود خصبة سامية، وقيماً للحياة جليلة عالية، فى الإيمان بها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم،وفى تحقيقها تحقيق لنوع من=

بل إن الأمر يقتضى تغيير النظرة كلها إلى الحياة والكون والوجود بديلاً عن النظرة القديمة وعوضاً عنها، تكون متفقة مع العصر محققة لمقتضياته مستجيبة لمطالبه. تحل متناقضاته وتحل مشكلاته، بعيداً عن الحلول الساذجة أو الوهمية التى تلغى المشاكل ولا تواجهها أو الحلول القديمة التى أدت إلى ضياع الأمة وفنائها. القصد إذن من مشروع "خلاصة الفكر الأوروبى" هو عرض العقل الأوربى وهو يناضل من أجل تكوين نظرة جديدة من الحياة وفى الوجود لخلق إنسانية جديدة ممتازة وحضارة متفوقة، وكيف يخلق ويبدع ويغير صورة الوجود، فيتغير معها سواء فى مرحلة الينابيع، أى مصادر الوعى الأوروبى، أو فى مرحلة التكوين، بداية وتطوراً ونهاية، مما جعل الوعى الأوروبى تياراً متدفقاً ومستمراً ومبدعاً للحياة(١).

ولا يعنى ذلك استبدال تقليد بتقليد، وسيد بسيد، بل دراسة تجارب الآخر والتأمل فيها، وكيف تم الخروج من القديم إلى الجديد، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن التقليد إلى التجديد، ومن النقل إلى الإبداع. ولذلك تم اختيار نماذج ممثلة لهذا

=الحضارة زاهر ممتاز. وليس من شك فى أن الشعور بهذه الحاجة قائم فى نفوس أبنائه، تستطيع - إذا أرهفت النظرة - أن تكتشفه فيهم واضحا حينا، غامضا فى معظم الأحيان، فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تمنح من قبل، واللوحة التى كانت مرتسمة فى مخيلة آبائهم للحياة السامية والوجود الممتاز قد بهتت ألوان الكثير من أجزائها، وانحسر عنها الضوء قليلاً قليلاً. وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبل فى موضوع التقديس. وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل تندفع نحو الشك فى قيمة الكثير من مقدس الأشياء وتقتحم عيونها طائفة من المسائل كانت فى نظر السابقين مشاكل تقلق بالهم وتثير همومهم فكانوا يحيطونها بهالة من الرهبة والإجلال. فهذه الطبقة على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط فى كل شئ من القلق قد يصل إلى حد العذاب وفى حيرة متذبذبة تدفع ذات اليمين وذات اليسار"، نيتشه، النهضة المصرية، القاهرة ط٣، ١٩٥٦ تصدير عام.

(١) "وهى - من أجل هذا كله - فى حاجة إلى إكتشاف نظرة فى الوجود جديدة تؤمن بها وتحاول تحقيقها فى الحياة، ويكون فيها عوض عن تلك النظرة القديمة التى لم تعد تؤمن بها لأنه ليس فى وسعها بعد هذا الإيمان. ولابد لهذه النظرة الجديدة أن تكون متفقة مع أحوال العالم الحاضر، محققة لمقتضيات هذا العصر، باذلة جهدها فى التوفيق بين متناقضاتها وفى حل ما تستطيع من مشكلاته، حاسبة حسابها لكل ما يعجل به من مسائل وكل ما يضطرب فيه من أحداث. فليس حلاً للمشاكل أن تلغيها أو تفر منها وتتناساها. فلكى تضمن - إذن - لهذه النظرة الجديدة الحياة، ولكى تكون لها قيمة حقاً فى السموبالحياة والارتفاع بدرجة الوجود ولكى تكون قادرة على إشباع هذه الحاجة التى تشعر بها نحو خلقها وإيجادها، لا مناص لنا من أن نجعلها شاملة تواجه كل مشاكل هذا العصر بما فيها من أشكال وتعقيد. أما هذه الحلول الساذجة الهينة التى تحل مشاكل العصر حلاً وهمياً بالفرار منها أو بإلغائها فلا نفع فيها ولا غناء، بل فيها الضرر كل الضرر والخسران المبين. وليس هؤلاء الدعاة - فى الواقع - إلا دعاة اضمحلال يشيعون روح الانحلال ويخدرون أعصابنا بلحن الغناء الذى انحصرت مهمتهم فى الحياة. وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة قصدنا، حين فكرنا فى هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم خلاصة الفكر الأوروبى إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبى وهو يناضل ويجاهد فىسبيل إعطاء نظرة فى الحياة وفى الوجود من شأنهاأن خلق طابعا متازا من الإنسانية وصورة جليلة سامية من صور الحضارة. نريد أن نبين لهم كيف يفكر هذا العقل ويبدع ويخلق، وكيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة. نريد أن نوردهم هذه الينابيع الفياضة الحية التى تنبثق من الرجل الأوروبى فى تدفق وباستمرار"، المصدر السابق، تصدير عام.

الفكر الأوربى تبين تطور الفكر الإنسانى، مفكرين وفلاسفة وشعراء فلاسفة، أقدرهم على التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأكثرهم أثراً فيه، وأشدهم عناية بالإنسانية، وأخصبهم فى وضع المشكلات واقتراح الحلول، وأجرؤهم على حرية الفكر، ونبذ القديم واقتراح الجديد، بين البداية والنهاية، بين الإعلان والتحقق، بين الحياة والموت. فمسار الوعى الأوربى ليس مطرد النمو والارتقاء. فيه أيضاً مد وجزر، صعود وهبوط، نهضة وانهيار. وأول نموذج لهذا الفكر هو نيتشه، فيه القوة والعنف والتناقض والاضطراب، وفى نفس الوقت خصب وحياة قد تثير فى النفس قلقاً أو شكاً يكون عاملاً إيجابيا لليقظة من الوهم بفضل الفكر الحر والنظر إلى الأشياء والتأمل فى العالم.

واضح أن مقدمة "نيتشه" تضع ملامح المشروع كله، الخروج من التخلف إلى التقدم، ومن السقوط إلى الارتفاع، ومن الانهيار إلى النهضة، فى خط متقابل مع مسار الوعى الأوربى من النهضة إلى الانهيار، ومن الارتفاع إلى السقوط[1]. وهو نموذج نيتشه أو برجسون للانتقال بالأمة من القديم إلى الجديد.

---

(١) "ولسنا نريد منهم أن يؤمنوا بمذاهب هذا الفكر ويسيروا فى الاتجاه الذى فيه سار، دون افتراق عنه أو محاولة لإنكاره ومخالفته، فليس يعنينا من أمر هذا الإيمان شئ. وإنما الذى يعنينا والذى من أجله أخذنا أنفسنا بمهمة العرض والتحليل لهذا الفكر هو أن نمهلهم على أن يفكروا فيما فكر فيه العقل الأوربى، ويتأملوا فى المشاكل التى أثار، والحلول التى قدم وأن ينظروا نظراً عميقاً فيه حرص وفيه جد فيما أتى به من نظرات فى الحياة وفى الوجود، كى يتخذوا من هذا النظر وذلك التأمل والتفكير دافعاً ومادة وأداة، من أجل إيجاد هذه النظرة الجديدة التى باسمها سيعلنون ثورتهم الروحية المنشودة. نحن لا نقدم إذن حلولاً قد تم صنعها وإعدادها فأصبحت صالحة للاستهلاك. ونحن لا نتقدم إليهم بنماذج نهائية كاملة وليس عليهم من بعد إلا التقليد والاحتذاء. إنما نضع فى متناول أيديهم مادة ثمينة للتفكير الحى الخصب، وتحت أنظارهم أمثلة خليق بهم أن يتأثروها ويستهلموها وصوراً حية قوية لآخر ما وصل إليه الفكر الإنسانى فى تطوره وسموه كى يبدأوا نحوهم منها بعد أن يهضموها ويتمثلوها ويعلوا عليها بعد أن يكونوا قد بلغوها. ومن أجل هذا كله قد اخترنا من موضوعات هذا الفكر الأوروبى ما يمثله أحسن تمثيل، ويعبر عن سموه أصدق تعبير. فاخترنا الفلاسفة والمفكرين والشعراء الفلاسفة.ومن هؤلاء جميعاً لم أختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر وأعظمهم أثراً في تطور أوروبا الروحى وأشدهم عناية بمشاكل الإنسانية الحقيقية وأحرصهم على أن يكون فكرهم حياً ينبض بدماء الحياة خصباً يقدر على النمو من بعدهم والإنتاج، جريئاً يهاجم المشكلات، حرا يبدد ما قدس من أوهام. ثم اخترنا ــ من بعد هؤلاء ــ روح الحضارة الأوروبية نعرض تطورها، ونحلل أدوارها، ونكشف عن جوهر كل واحدة منها، حتى تكون لدينا صورة كاملة للروح الأوروبية فى نموها ووقوفها ومدها وجزرها ومنحنيات تطورها. وها نحن أولاء نضع الآن بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبى، صورة قوية فيها عنف وفيها قوة وفيها تناقض وفيها اضطراب وفيها خصب وفيها حياة. ونحن نعلم - مقدما - أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها. ونخالنا نرى عينيك الآن وهما تتسعان دهشة واستغرابا ونحس بقلبك وهو يهتز جزءا منها وقشعريرة . ولكنا نعلم أيضا ــ أن هذه الهمزة هى القادرة ــ وحدها ــ على انتشالك من ظلمة الهوة التى أتت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح إلى الأشياء. وأن هذه القشعريرة هى الخليقة وحدها بأن تدفعك إلى الخلق المستمر والإبداع وتلك صورة فكر نيتشه"، المصدر السابق، تصدير عام.

وهو ما استمر فى مشروع" التراث والتجديد" في جبهته الأولـى لإعادة بناء العلوم القديمة، من العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع، ومن الفناء إلى البقاء، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل. وهو أهم تصدير عام يضع ملامح المشروع كله. ونظرا لأن صاحبه كان ابن الاثنين وعشرين ربيعا فقد غلب عليه الإنشاء والخطابة والماينبغيات والتكرار والإسهاب، وكأنه داعية من الحداثيين لا يختلف عن داعية السلفيين إلا فى الاتجاه، إلى المستقبل أو إلى الماضى. وبه نفس القطعية وأحادية الطرف فى الحديث عن الإنسانية الحقيقية، والنظر الصحيح. وبعد حوالى ستين

عاماً إنتهى هذا المشروع إلى الخلط بين الموضوع والمنهج، بين المادة والصورة، بين المشكلة والحل. فحدث التقليد للغرب واتخاذه نمطا للتحديث عند التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى المعاصر: الإصلاح الدينى الذى يبدأ من الدين، والتيار الليبرالى الذى يبدأ من الدولة، والتيار العلمى العلمانى الذى يبدأ من الطبيعة.

وانتهى الأمر إلى تقليد الغرب، ونقل المشكلة والحل معا، مع أن المشاكل قد تكون خاصة بكل حضارة وكذلك الحلول. فليس بالضرورة هدم المقدس هو حل لمشكلة المقدس الدنيوى كما تم فى بداية العصور الحديثة فى الغرب. بل يمكن إعادة قراءته وتأويله بحيث يصب فى الحياة، لأنه نابع منها، ويعود إلى الواقع لأنه إجابة على أسئلته. لقد انتهى الأمر إلى أخذ الاشكال والحل، المادة والصورة، الموضوع والمنهج، البدن والروح، دون إعتبار الغرب مجرد تجربة للتأمل فى خصوصيتها. فتم تعميم التجربة الغربية وأصبحت نموذجا ومنوالا على غير مثال سابق بدعوى الثقافة العالمية والكونية، والعولمة، تغطية شرعية جديدة للهيمنة السياسية والاقتصادية القديمة، وبحجة ثورة المعلومات وحرية السوق. ومن الطبيعى أن ينتهى تبنى الفكر فى الموضوع إلى تبنى المنهج. فكل حضارة مادية تحمل قيمها معها. فلا توجد حضارة أو علم خاليا من القيمة. ومن هنا نشأت ضرورة وضع "علم الاستغراب"، للقضاء على ظاهرة التغريب فى ثقافتنا المعاصرة، وتحويل الغرب من كونه مصدرا للعمل كى يصبح موضوعا للعلم.

لقد ظن البعض أن كل هذا الحديث الحيوى الوثاب هو حديث عن ألمانيا وليس عن مصر، نظرا لأن المذكور هو الوطن. ولكنها لغة القومية الألمانية التى إستمرت عند المثاليين الألمان حتى إشبنجلر وهيدجر والتى أدت إلى الحرب العالمية الثانية. والفيلسوف المؤرخ يتحدث بضمير المتكلم الجمع متوحداً مع الأمة ومتحدثاً بلسانها. ومع ذلك أتى الكتاب أقرب إلى النفحة البدوية منه إلى نيتشه التاريخ، وقراءة للأنا من خلال الآخر، وللآخر من خلال الآنا كما فعل الطهطاوى مع فلسفة التنوير. لذلك جاءت أقسام الكتاب الداخلية وعناوينه فضفاضة شاعرية ثنائية الطابع، تعبر عن هذا الصراع بين القديم والجديد، مع مقتبسات دالة فى أول كل قسم كشعارات له[1]. ويظل السؤال : وماذا بعد هذه النفحة الأولى من ابن

---

(١) يبدأ الكتاب بنظرة أولى لدورة التطور من اليونان إلى شوبنهور، ثم أربعة أقسام: الأول: طبيعة خارقة (وراثة متبناة، صورة قلقة، أزمة روحية، صداقة ماكرة، وحدة ضرورية،وهن صحى،التفاتة سريعة)،=

الثانية والعشرين وهو الآن إبن الثمانين؟ هل انتقل من الفيلسوف إلى مؤرخ الفلسفة لهجرته من البلاد، وإيثاره العلم على الوطن، فأصبح العلم بلا وطن، والوطن بلا علم؟

وينتقل الفيلسوف المؤرخ من "نيتشه" إلى "إشبنجلر"، من الفرد إلى الحضارة، فى نفس عام حصوله على الماجستير عام ١٩٤١ وهو ابن الأربع وعشرين ربيعاً من أجل استخلاص الدرس منه، حتى ولو كان قاسياً على دعاة الانحلال دون تحديد هويتهم فى الغرب أم فى الشرق. كما لم يحدد من قبل هوية دعاة القديم عندنا، هل هم أنصار التقليد بوجه عام، أم الإخوان المسلمون، مع أنهم كانوا يلتقون مع مصر الفتاة فى الإسلام الوطنى فى شخصية حسن البنا وفتحى رضوان. الهدف هو التخلص من وهمين : الأول، الماضى العريق والتقاليد والعودة إلى الماضى البعيد، إلى حضارة المتاحف، فلا قديم بلا جديد، والثانى، التقدم المطرد نحو غاية واحدة، المستقبل. وكلاهما وهم لا فرق بيِّنٌ بينهما. فالماضى مستقبل فات، والمستقبل ماض آت. والدرس هو أنه لا إنسانية، بل مجموعة من الحيوانات المفترسة بلا تأثر ولا تقاليد، بل طفرة وخلق، انقسام وعزلة، ودورات مغلقة ووجود حى. ليس للتاريخ موضوع الا الانتصار والفعل. ففى البدء كان الفعل وليس الكلمة. إلى هذا الحد يبلغ الجمع بين نيتشه وإشبنجلر، وكأنه يكتب لنفسه إرضاء لذاته بصرف النظر عن الجمهور[١] . ويوظف الفيلسوف المؤرخ فكرة انهيار الغرب عند إشبنجلر من أجل إعلان نهاية الآخر وبداية نهضة الأنا. ويخاطب القارئ وكأنه نداء للأمة أو بيان للناس[٢]. وقد استمر هذا الإحساس لدى ابن الثمانين لم يتغير، إحساس بنهاية الغرب وبداية الشرق. لذلك قدم "إشبنجلر"، وترجم إشفيتسر فى "فلسفة الحضارة" والتى تعنى نهاية حضارة الغرب، دون التطرق إلى باقى الشواهد عند هوسرل وماكس شيلر وبرجسون وتوينبى وغيرهم.

=وعصر مضطرب (قرن معقد، أعراض انحلال)، تحطيم الأصنام (أصنام الأخلاق، أصنام الفلسفة)، وحى زرادشت (إدارة القوة، هذا الوجود، الإنسان الأعلى). ويضع شعار القسم الثانى،"حضارتنا الأوروبية تضطرب كلها منذ زمان فى عذاب توتر يزداد سنة بعد سنة، كأنها موشكة على كارثة عظيمة فهى خلقه". وشعار القسم الثالث "عنيفة مندفعة مثل السيل يندفع نحو النهاية .. خاف أن يراجع نفسه". وشعار القسم الرابع "أناشدكم يا أخوتى أن تظلوا إلى الأرض مخلصين".

(١) "كى نستخلص منه دروساً لعلها أن تكون قاسية وشديدة الوطأة على دعاة الأنحلال، ولكنها ــ من غير شك. أثمن ما نحتاج إليه فى هذه السطور من دروس"، إشبنجلر، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٨ص٧ "تلك هى الدروس العالية التى يلقيها علينا شبنجلر فالنأخذ بما فيها، إن كنا نريد حقاً أن نكون للتاريخ خالقين'، المصدر السابق ص١٠.

(٢) "كل هذا يدل على أن العذاب الذى تعانيه الحضارة الأوروبية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يوما أن تزول، وإنما هو عذاب كارثة هائلة بها تنتهى مأساتها الطويلة الرائعة. لكن نداء غامضاً يصاعد من أعماق الوجود الحى إيذاناً بميلاد روح حضارة جديدة ـ هل سمعت يا مصر هذا النداء؟"، المصدر السابق، آخر صفحة ص٢٠٥.

وكاد هذا الحماس لاشبنجلر، كالحماس لنيتشه، ينسى الفيلسوف المؤرخ أصول الصنعة. فما يهمه هو المضمون وليس الشكل، الفكرة وليس المصدر أوالمرجع، الاتجاه وليس الإحالات والهوامش. لذلك غابت عن الكتاب الهوامش أوأسماء الأعلام وفهارس الأماكن التى تعود عليها فى تحقيقاته ومؤلفاته فى الجبهة الأولى. بل وغاب فهرس الموضوعات، فلا تهم بنية الموضوع بل الافكار السيالة والروح المتدفقة. فهو يتحدث عن نفسه بلسان الآخر، ومن ثم فهو يعبر ولا يدرس، يدعو ولا يحلل، مثل فشته وإقبال والأفغانى. كما تغيب المصادر والمراجع الأجنبية والعربية. بل إن الأسلوب أقرب إلى الإنشائيات العامة منه إلى التعريب أو العبارة الشارحة، العبارة الوسط بين الترجمة والتأليف، ودون فصول وأبواب كما يفعل أبناء البشر[١]. وقد تأثر معظم جيلنا بنيتشه واشبنجلر خاصة "التشكل الكاذب" من خلال المؤرخ الفيلسوف.

ويأتى "شوبنهور" بعد "إشنبجلر" أيضاً بعد عام واحد عام ١٩٤٢، وقبل الحصول على الدكتوراة فى ١٩٤٣ مع تصدير عام وإهداء حماسى إلى من أرهقهم القلق والشر فى أصل الكون وينشدون الخلاص من الحياة. وهو اختيار فردى يختاره الفيلسوف المؤرخ كى يحيا الوجود روحياً بعمق[٢] . ولا يخرج الكتاب عن العرض المبسط لكتاب شوبنهور الرئيسى "العالم إرادة وامتثال" فى قسمين دون أبواب وفصول. الأول العالم إمتثال وفيه الخلاص بالفن. والثانى العالم إرادة، إرادة الحياة فى الوجود كخطيئة، ودون مصادر أو مراجع أو هوامش أو إحالات، بل مجرد عبارات شارحة إنطباعية، عين على العبارة الأجنبية فتخرج من العين الأخرى عبارة عربية، ضد الزمان والمكان والعلية، ولكن الجديد هو تقريب شوبنهور عن طريق أبى العلاء المعرى والخيام، كما فعل القدماء فى تلخيصاتهم عن اليونان وإستبدال الأمثلة العربية بالأمثلة اليونانية من أجل تبليغ رسالة التشاؤم للقارئ العربى من الداخل وليس فقط من الخارج[٣].

---

(١) يتضمن الكتاب ثلاثة أقسام : الأول الثورة الكوبرنيقية الثانية، والانتقال من التصور الآلى القديم إلى الرؤية الحيوية الجديدة عند الرومانسيين: هيجل وهيلدرلن، وفلاسفة الحياة: دريش ودلتاى وزمل وبرجسون، وثورة علوم الحياة على النموذجين الرياضى والطبيعى، والانتقال من العلية إلى المصير. والثانية روح الحضارة. والحضارة هى اللغة التى تعبر بها الروح عما تشعر به. وهى الظاهرة الأولية، الخلية الحية الأولى فى الجسم. وهى مستقلة عن المادة. فقد حافظت غرناطة على روحها العربى فى القاهرة وبغداد، حتى بعد مغادرة العرب الأندلس. ولها دوائر منعزلة منفصلة كالكائن الحى. هى الوجود الحقيقى، بتعبير هيدجر وكيركجارد. ويعرض لظاهرة التشكل الكاذب لتفسير التداخل الحضارى، والرموز الكونية، فكل فان رمز كما يقول جوته. ويصف الحضارة العربية بأنها حضارة الكهف وحضارة السحر والقباب والتزين والموزاييك، فى حين تطور الغرب إلى روح فاوست. والثالث قوى التاريخ، وهى الحياة الفعالة فيه، وكذلك الجنس وإرادة القوة وليس المخترعات والمال. الإنسان كون أصغر، حيوان مفترس فى بيولوجيا السلطة والزمان. والتاريخ فى الدم والأرض. أما النبالة فتنشأ فى الأرض بواسطة إرادة البقاء، وينتهى الكتاب بثبت عربى بمؤلفات إشبنجلر.

(٢) "ولكل أن يفهمها كما يريد وأن يستخلص من النتائج منها ما يشاء. أما أنا فأريدها لشئ واحد هو أن أحيا الوجود روحيا بعمق"، شوبنهور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ص ب.

(٣) يُذكر حوالى ثمانية عشر شاهداً شعريا من أبى العلاء وشاهد واحد من عمر الخيام، أشهر شواهد أبى=

ثم ينشغل الفيلسوف المؤرخ في الجبهة الأولى تأليفاً وتحقيقاً وترجمة وإعداداً. ويعود إلى الجبهة الثانية بعد أكثر من عشرين عاما لاستئناف خلاصة الفكر الأوربى رجوعاً إلى الوراء، إبتداء من شلنج إلى هيجل إلى كانط. وكانت النية كتابة المثالية الألمانية فى ثلاثة أجزاء : فشتة، وهيجل، وشلنج، فأصبح فشته وهيجل فصلين تمهيديين لكتاب شلنج. وكان الدافع إليه هو رد الفعل على عصر طغيان الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادى على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، والكم على الكيف، والبطون على القلوب. لذلك يقدم رواد المثالية الألمانية فشته وهيجل وشلنج كصفوة من كبار مفكرى الإنسانية والمثالية الألمانية[1]. ثم يتحول الكتاب إلى عرض مبسط للرواد الثلاثة، بداية بحياته ثم فلسفته، وأقرب إلى العرض منه إلى التحليل[2]. ولا توجد خاتمة. وتذكر المصادر والمراجع باللغة الألمانية مع أن المؤلف قرأها بالفرنسية. وعادة ما تخلو من المراجع الإنجليزية.

وبعد ذلك بربع قرن يصدر ثلاثية هيجل "حياة هيجل" ١٩٨٠ ثم بعدها بخمسة عشر عاماً "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل"،"فلسفة الجمال والفن" ١٩٩٦. وتأتى "حياة هيجل" دون تصدير عام، كما جرت العادة ودون تحديد للهدف. وغلب عليه تاريخ الفلسفة المدرسى والكتاب الجامعى المقرر. وهو تكرار للفصل الثانى فى كتاب "شلنج". وتخلو من الهوامش والإحالات. وتغيب دلالة المادة. كما تغيب المقارنات مع مسار الفكر الأوربى، من أجل بيان وحدة المشروع وتحقيقه على مراحل. قد يكون السبب فى ذلك غياب الأستاذ عن الوطن فجاء العلم بلا وطن، وأصبح الوطن يتساءل عن العالم أين هو، ولو لتكريمه والاعتراف بفضله، فالوطن لا ينكر الجميل وإن أنكره المواطن[3].

=العلاء مثل : تعب كلها الحياة فما أعجب إلا لراغب فى ازدياد

وكل الشواهد من أبى العلاء تدور حول التشاؤم، وخطيئة آدم وترك الإنسان فى العالم دون عون، وتمنى عدم آدم، وعدم الانجاب، وترك الذرية. فالأفضل قطع هذا الحبل، وأن الإنسان ما خلق إلا ليهلك، وتأمل قسوة الموت، والآلام، وخداع السعادة، ووهم اللذة، والشر أصل الوجود، والناس أشرار، وعن العزلة، والحب، والموت، والجبر ، وأن الميلاد للموت، المصدر السابق ص٢٣٨ ـ ٢٣٩. ص٢٥٩ ـ ٢٦٩، ص٢٧٨ ـ ٢٨٢.

(١) "فى هذا الزمان الذى طغى فيه الاقتصاد على الفكر، والإنسان الاقتصادى على الإنسان العاقل، والقيم المادية على القيم العقلية، وصار كل شئ يُقوّم بالكم دون الكيف، والإنتاج العلمى لا النشاط النظرى، حتى صارت البطون هى الغايات والعقول والقلوب وسائل لغايات، فى مثل هذا الزمن لا شئ أنجع فى رد الإنسان إلى مكانه الحقيقى أعنى رده إنسانا، أولا يتميز عن سائر الكائنات بالفكر ويسعى إلى الغايات العليا التى إستهدفتها الإنسانية ممثلة فى الصفوة من كبار مفكريها على مر العصور؟ نقول لا شئ أجمع من الفلسفة المثالية للمثالية الألمانية منها بخاصة ممثلة فى أقطابها الكبار الثلاثة : فشته وهيجل وشلنج" شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ بيروت ١٩٨١ ص د.

(٢) تذكر الخصائص العامة لفلسفة فشته ومراحل حياته ثم التركيز على نظرية العلم. كما تذكر حياة هيجل ومؤلفاته وفلسفته ومذهبه. ثم يفصل شلنج، حياته ومراحلها ومذهبه: فلسفة الطبيعة، وفلسفة الهوية، والأخلاق والدين.

(٣) يتضمن سبعة فصول لكل منها مرحلة من حياته: الطلب والتنقل، وييناء وبامبرج، ونورنبرج، وهيدلبرج، وبرلين. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط١.

وجاءت "فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" على نفس المنوال، دون استهلال أو تصدير أو مدخل يضعه في صلب المشروع، باستثناء تنبيه واحد لمعنى بريطانيا العظمى عند القارئ العربى[١]. ولا توجد محاولة للتعريب إلا فى الفصل الأول عن المصطلحات العربية لألفاظ الحق والقانون والواجب ومترادفاتها فى اللغات الأجنبية. ولا توجد مقارنات مع أى فلسفة عربية قديمة أو حديثة. ويتتبع نفس القسمة الثلاثية لفلسفة الحق : القانون المجرد (الملكية والعقد والظلم)، والأخلاق النظرية (القصد، أو المسئولية، النية أو السعادة، الخير أو الضمير)، والحياة الأخلاقية (الأسرة والمجتمع المدنى والدولة). والعبارة الشارحة أكثر من الترجمة وأقل من الإبداع. وتخلو أيضا من الهوامش والإحالات باستثناء الإحالات إلى كتبه[٢].

وفى الثالث "فلسفة الجمال والفن عند هيجل" يغيب التصدير العام أوالاستهلال الذى يضعه كحلقة فى إطار المشروع كله ودون فصول تمهيدية توضح نشأة الكتاب فى حياة المؤلف، باستثناء هامش واحد عن الفرق بين خصائص الشعر الأوربى والشعر العربى. وهناك تصدير عام به معلومات عن الموضوع وليس الإطار العام للمشروع. بل يتضمن التصدير العام معلومات عن باومجارتن مؤسس علم الجمال وفنكلمان وأفلاطون وأرسطو وكانط وشلنج وهيجل، وأهمية نص هيجل عن علم الجمال وأثره. ولا توجد إحالات إلى حضارات أخرى[٣]. ويقتصر الأمر على مجرد عرض على طريق العبارة الشارحة. ويبرر المؤلف إستعمال هذا المنهج - وهى العبارة الشارحة - بأنه لاستيعاب النص تبعاً لمدرسة مصطفى عبد الرازق، ونظرا لسهولته، نظراً لأنه محاضرات تتحدث عن أمور حسية عينية. وتحيل إلى كثير من الشواهد والقرائن، وهى الاعمال الفنية. وتغيب الهوامش والإحالات والمراجع، باستثناء التصدير العام الذى يذكر بعض المراجع الألمانية والفرنسية فى آخره وليس فى آخر الكتاب وبعض الهوامش. وتتضمن التعريف ببعض المصطلحات مثل Saracens وتشير إلى المسلمين فى البلاد العربية السعيدة، خاصة اليمن، وبعض التعريفات للألفاظ وبعض الإحالات معظمها إلى ترجمات الفيلسوف المؤرخ السابقة خاصة فى الأدب الألمانى[٤]. وتنتهى ثلاثية هيجل دون التعرض لمؤلفات

---

(١) "تنبه هنا إلى وهم شائع خصوصاً فى البلاد العربية وهو تصور أن الوصف بالعظمى يتعلق بالمكانة السياسية. وإنما الصحيح أنه يتعلق بأرض انجلترا فى مقابل أرض فرنسا فى شمالها الغربى المسماة باسم بريتانى"، فلسفة القانون والسياسية عند هيجل، دار الشروق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، دار الفارس، عمان ط١ - ١٩٩٦ - ص١٨٨.

(٢) يرصد مراجع متتالية عن مفهوم الدولة للعلم وليس للاستعمال، المصدر السابق ٨٦/ ١١٢/ ٩١/ ١١٢/ ٢١٥/١٦١. كما يحيل إلى هوامش قليلة إلى هارتمان : فلسفة المثالية الالمانية، وإلى ناشر فلسفة الحق لهيجل وإلى بعض المراجع التى يحيل إليها هيجل نفسه.

(٣) "على القارئ العربى إذ يتذكر وهو يقرأ هذا الفصل أن عروض الشعر الأوربى يختلف كل الاختلاف عن عروض الشعر العربى، إذا يقوم النظم فى الشعر الأوربى على الإيقاع، والإيقاع يقوم على المقاطع الطويلة والقصيرة وعلى الفاصلة فى وسط البيت وعلى النبرة"، فلسفة الجمال والفن عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الشروق، بيروت، دار الفارس، عمان ط٢ - ١٩٩٦ وتصدير عام باريس ١٩٩٣ ص٣٠٢.

(٤) يتضمن الكتاب قسمين بلا عناوين : الأول فصول عن التمهيدات، وشروط الفن، والجمال، والمثل الأعلى والجمال الفنى والفعل والعالم الخارجى والفنان. والثانى عدة فصول عن الفن الكلاسيكى=

الشباب التي منها نشأ المذهب، أو لظاهريات الروح، أو لعلم المنطق، أو الموسوعة الفلسفية، أو فلسفة التاريخ، أو فلسفة الدين، أو حتى لأثره على العالم العربي، أوترجماته السابقة إلى العربية.

وبعد ثلاثية هيجل تأتي رباعية كانط عوداً من اللاحق إلى السابق، في مسار إرتدادى نحو المنابع والأصول. الأول منها "إمانويل كانط" وهو يعادل "حياة هيجل" ولكنه هذه المرة يشمل حياته ومؤلفاته بالإضافة إلى فلسفته. وبدلا من التصدير يأتي تنبيه يحدد إطار هذه الرباعية الجديدة، وهو إطار تاريخى خالص يتحول فيه الفيلسوف المؤرخ إلى مؤرخ للفلسفة، بعيداً عن المشروع الفلسفي النهضوى الذى بدا فى تصديراته السابقة للجبهتين الأولى والثانية. فكانط هو أرسطو العصر الحديث، وكلاهما قمتان للفكر الفلسفي. ويتحول مؤرخ الفلسفة. إلى مؤرخ كمى لا كيفي. فإذا كان قد أصدر خمسة عشر كتاباً عن أرسطو فلا أقل من إصدار أربعة كتب عن كانط[1].

وهو مجرد عرض لنقد العقل الخالص، قسماً قسماً، وفقرة فقرة، الحساسية والتحليلات (التصورات، المبادئ، الجدل، المنهج) فى الباب الأول الذى يصف تطور نظرية المعرفة من ليبنتز حتى كانط ثم مراحل كانط الثلاثة، ما قبل النقدية، والنقدية، وهى التى يعرض فيها لنقد العقل الخالص. ولا يتحدث عن ما بعد النقدية التى تشمل فلسفة القانون والسياسة، وفلسفة التربية والدين. ولا يوجد باب ثان لأنه تحول إلى جزء ثان عن الأخلاق لعرض "نقد العقل العملى". والمادة معروفة ومتوافرة، مجرد عرض دون وجهة نظر أو قراءة أو موقف، كما سيحدث فى جيل تال، تسهيلاً للمعلومات وتوفيرها، والثقافة الفلسفية وإرسائها. ويخلو من المقارنات. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى. إلا مرة واحدة، "إن الرسول كان يمزح ولا يقول إلا حقا". إلا أنه وربما فى تقديم حياة كانط يوجد بعض الحوار الفكرى من أجل القضاء على أسطورة شاعت عنه: العقل البارد، العزوبية، العزلة، المعاداة للمرأة، البخل، الجفاف العاطفى، البعد عن السياسة. ويظل السؤال: هل كانط أم هيجل هو أرسطو المحدثين؟ أليس كانط أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو؟

والثانى "الأخلاق عن كانط" يخلو من أى تصدير أو استهلال أو مقدمة ليضعه فى إطار المشروع العام ويبين الهدف والغاية منه[2]. بل يتحول إلى تأليف مدرسى ومقرر جامعى صرف. يبدأ بمشكلة الميتافيزيقا، من الأخلاق الشعبية إلى ميتافيزيقا الاخلاق. ثم يعرض مذهب كانط الخلقى، الإرادة الخيرة، الواجب، ثم الانتقال من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى، بتحليلاته وجدله ومنهجياته. وهو مجرد عرض لكتابى كانط "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملى"[3]. ويخلو من أى

=(الفن المثالى) والرومنتيكى والشعر الملحمى والغنائى والمسرحى.

(١) "تنبيه : أرسطو فى العصر القديم وكانط فى العصر الحديث، هما قمتا الفكر الفلسفى، وقد كرسنا لأولاهما ما يزيد عن خمسة عشر كتاباً فلا أقل من أن نخصّ ثانيهما بهذا الكتاب المتعدد الأجزاء"، إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت ط/١ ١٩٧٧.

(٢) الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٣) قام المؤلف بمراجعة ترجمة د. عبد الغفار مكاوى "أسس ميتافيزيقيا الأخلاق" الدار القومية"، القاهرة ١٩٦٥.

إشارات للجبهة الأولى ودون مراجع أو فهارس، مع الاعتماد على الترجمات الفرنسية.

والثالث "فلسفة القانون والسياسة"[1]. وقد كتب بنفس الطريقة، التحول من المشروع الفلسفى النهضوى إلى المشروع الفلسفى التاريخى الخالص. فالكتاب يخلو أيضاً من تصدير أو إستهلال أو مقدمة لوضعه فى المشروع الكلى. ويقتصر على عرض فلسفة القانون الدولى والسياسة، إعتماداً على "مشروع السلام الدائم"، "النزاع بين الكليات الجامعية". ثم يقحم فلسفة التاريخ من المقالات التى نشرت بعد وفاة كانط، وفلسفة الجمال، تحليل السامي والفن إعتمادا على "نقد ملكة الحكم". ويحيل إلى كتاب "نظرية القانون" لكانط فى ترجمته الفرنسية. ويخلو من الفهارس وقائمة المؤلفات التى عُرف بها الفيلسوف المؤرخ فى كل كتاب. ولا توجد إحالات إلى الجبهة الأولى إلا فى هامش واحد حول زواج المتعة وكيف أنه كان معروفاً عند شعوب أخرى قبل الإسلام[2].

ويصبح المشروع الفلسفى التاريخى مشروعاً للعلوم الفلسفية مثل : الفلسفة العامة، وعلم الأخلاق، والمنطق الصورى والرياضى، ومناهج البحث العلمى. فقد كتب الفيلسوف "مدخل جديد إلى تاريخ الفلسفة" من أجل بيان حقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها، كما يتصورها الفلاسفة الغربيون، وللتأكيد على أهميتها فى الثقافة الإنسانية وإدراك معنى الحياة وسر الوجود. ثم يبين المشكلات الثلاث الرئيسية فيها : الوجود، والمعرفة، والإلهيات، دون تفسير لماذا استبدل بلفظ "القيم" لفظ "الإلهيات"وإدخال الدين والبراهين على وجود الله بدلا من الأخلاق التى تضم مباحث: الحق والخير والجمال، وربما الدين أو المقدس. ويركز على آراء المعاصرين لبيان منزلة الفلسفة فى الفكر الإنسانى مما يشجع الناس على معرفتها والتفكير فى مسائلها ونهج نهجها، دون ربط ذلك بأزمة الفكر أومشروع النهضة[3]. وينتهى المدخل بفلسفة لبعض العلوم الجزئية، وهو أكبر الأقسام، ويختار اللغة والتاريخ دون غيرهما من العلوم. وتظهر الثقافة العربية فى اللغة وحدها وكأنها ثقافة لغة، ليست لها مواقف فى المعرفة والوجود والإلهيات والتاريخ[4].

---

(١) فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

(٢) للأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الرابع "فلسفة التربية والدين" لعدم توافره، وأغلب الظن أنه مكتوب بنفس طريقة الجزأين الثانى والثالث.

(٣) "تنبيه : هذا مدخل جديد إلى الفلسفة عرضنا فيه آخر تصورات الفلاسفة لحقيقتها وحدودها ومنهجها وغايتها ودفاعنا فيه ضد هجمات المنتقصين منها أوالمزيفين لماهيتها وأهدافها. وأكدنا أهميتها الكبرى فى الثقافة الإنسانية وما تقوم به من دور بالغ فى تحقيق معنى الإنسان وإدراك مدلول الحياة وسر الوجود. ثم قفينا على ذلك بعرض مشاكلها الرئيسية الثلاث : مشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، والإلهيات. وحرصنا فى هذا العرض أن نبرز ـ خصوصا ـ آراء المعاصرين حتى يعرف القارئ ما نتهى إليه الفكر فى هذه المشاكل، ونبين المكانة العظمى التى لا تزال الفلسفة تمثلها فى الفكر الإنسانى وفى فروع المعرفة على اختلافها. وسيحقق هذا الكتاب الغاية منها إن استطاع أن يبصر الناس بحقيقة الفلسفة وأن يحثهم على التفكير فيما تثيره من مشكلات وأن ينهجوا نهجا فى كل ما يتناولونه من وسائل وما يفكرون فيه من أمور الحياة"، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات ، الكويت ط١ ١٩٧٥، ط٢ ١٩٧٩.

(٤) ويحيل إلى الجوينى والرازى وابن سينا وابن رشد والثعالبى والسيوطى وابن الحاجب وابن جنىّ وابن =

والهدف من "الأخلاق النظرية" هو البقاء على مستوى النظر دون العمل الذى عادة ما ينزلق إلى مستوى الوعظ والإرشاد، ومن أجل إدراك عمق المعانى والأخلاق وتأملها فى سلوك الإنسان[١]. فالغاية هنا نظرية وليست عملية، فردية وليست إجتماعية، أخلاقية وليست نهضوية تاريخية. ثم يتحول الكتاب إلى كتاب مدرسى محض، وجماعى مقرر عن معانى الأخلاقى والمدارس الخلقية، والمعانى الرئيسية فى الأخلاق: مثل الضمير، والقيمة، والواجب، والفضيلة، والمسئولية، والحياة الخلقية[٢]. والكتاب يخلو من المراجع والفهارس. ومع ذلك يحاول تعريب المادة. إما عن طريق بيان الاصل الفارسى لكلمة الآيين التى إشتقها ليفى بريل، أو عن طريق الإحالات إلى الثقافة العربية لإضافة مزيد من التحليل للعقل والإنسان والتواضع والسخاء[٣].

والهدف من "المنطق الصورى والرياضى" هو مجرد العرض الشامل عبر العصور، أقرب إلى تاريخ المنطق منه إلى علم المنطق، مع مجرد تعليقات جزئية دون أخذ موقف شامل أصيل. فالمؤلف يعتبر بأنه حامل بضاعة ليس صاحبها. لم يشأ أن يدخل فى الحسبان فلسفته الخاصة التى أعلن عنها فى "الزمان الوجودى" لأن المنطق الذى يمكن أن ينبثق عنها مازال فى طور التكوين. والحقيقة أن السبب الأصلى هو صعوبة أخذ مواقف وجودية من المنطق نظراً لطابعه الصورى والرياضى. كما أن المشروع النهضوى للفيلسوف الوجودى بدأ فى الانحسار والانكماش لصالح المشروع الفلسفى التاريخى[٤]. ويبلغ حجم المنطق الصورى

=قتيبة وابن الأنبارى والسكاكى.

(١) "حتى نظل فى ميدان النظر المحض بعيدين كل البعد عن التعزير والوعظ، مما هو منزلق الخطر فى كتب الأخلاق. وهدفنا هو أن نوقظ فى القارئ الإحساس بعمق المعانى الأخلاقية، وأن ندفعه إلى الأمل المستمر فى سلوك الإنسان"، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١، ١٩٧٥.

(٢) فى القيم الأخلاقية يحيل إلى نيتشه وشيلر وهارتمان وسارتر وفى مبادئ الحياة الأخلاقية يذكر أخلاق المنفعة (اللذة والمنفعة والرواق)، والعقل (كانط) والطبيعية (آدم سميث، روسو، جويو، شوبنهور، إشفيتسر)، والإرادة (نيتشة)، والشخص (مونييه، شيلر).

(٣) فى العقل كأساس القيمة يشير إلى الحسن والقبح عند المعتزلة، وفى الإنسان يحيل إلى التصوف الإسلامى ودور المحبة فيه. وتعريف الحارث المحاسبى لها من "الرسالة القشيرية"، وتعريف الجنيد مقارنة بأوغسطين، وكذلك المحبة الإنسانية العالمية عند البسطامى وابن عربى. وفى التواضع يذكر آداب الصوفية عند الجنيد والبسطامى والفضيل بن عياض، وفى السخاء يحيل إلى تحليلات الصوفية فى الرسالة القشيرية. المصدر السابق ٩٥ ـ ٩٦ / ٢٠٣ ـ ٢٠٤/٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٤) "قصدت فى هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصورى والرياضى عرضاً شاملاً متصلاً، أستقصى فيه المسائل فى تطورها حتى أبلغ بها إلى آخر صورها ومختلف الآراء التى أدلى بها كبار المناطقة فى العصر الحديث، متخذا فى معظمها موقفاً جزئياً خاصا يتناسب مع سياق العرض، دون أن ألتزم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء لأننى لم أرد به أن يكون تعبيراً عن الفلسفة التى أومن بها وأشارك فى إيجادها والتى أعلنت فى برنامجى لها فى "الزمان الوجودى" عن منطق خاص بها ينبثق عنها لأن هذا المنطق الذى أعلنت عنه لا يزال عندى فى دور التكوين"، المنطق الصورى والرياضى، النهضة جـ ٢ ١٩٦٣.

أربعة أضعاف المنطق الرياضي. فمادة المنطق الصوري متوافرة عند أرسطو: المقدمات والأحكام والقياس، في حين أن المنطق الرياضي يتطلب معرفة دقيقة بالرياضيات لم تتح للفيلسوف الرومانسي. ولكنه يحاول تعريب المنطق واللجوء إلى المنطق العربي من أجل زيادة المادة أكثر من تنويعها. ومرة واحدة يتم إحصاء المراجع الأجنبية عن المنطق لإبراز كم العلم والمعرفة[1].

وعلى نفس المنوال يأتي "مناهج البحث العلمي" من أجل توجيه البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي. وهي غاية عامة تتوارى في الكتاب لصالح المادة العلمية التقليدية المدرسية الجامعية، وقسمة العلوم إلى رياضية وتجريبية وتاريخية، والمناهج إلى إستدلالية وتجريبية وإستقرائية أي تاريخية ونقد الروايات. ويضطرب التقسيم، فالمنهج الاستدلالي في الفصل الأول دون الفصول التالية. وله عنوانان مرة أساسي ومرة فرعي. وفي النهاية يضيف المنهج في علم الاجتماع بلا تبرير أو أساس معقول. ويعتمد على التراث الغربي وحده دون ابتكار أو رأي أو نقد أو موقف، وكأنه لا توجد إسهامات للمسلمين في الموضوع، وقد عرفوا بالمنهج التجريبي وبالمنهج النقدي في علم الحديث[2].

وقد ساندت المشروع الفلسفي التاريخي عدة ترجمات لنصوص أصلية معاصرة مثل "الوجود والعدم" لجان بول سارتر، دون مقدمة أو تصدير أو إستهلال لوضع النص في إطار المشروع كله. خاصة إذا كان النص صعب الأسلوب وإذا كان اتجاهه غير ما اختاره الفيلسوف المؤرخ في بداية حياته نبراساً له وهو هيدجر. ولا توجد هوامش شارحة إلا فيما ندر مثل الأبوخية، والأنا وحدي، أو التعريف بالأماكن والأشخاص أو التذكير بحكاية رددها ديدرو أو المقارنة مع الثلاثة أخوة في الرواية المشهورة بين أبي على الجبائي والأشعري[3]. كما ترجم "فلسفة الحضارة" لالبير إشفيستر دون مقدمة ولا فهرس[4]. وهو كتاب عن إنهيار الحضارة الغربية فيه من روح إشبنجلر. وربما يكون هذا هو الدافع لاختياره. الجزء الأول من الكتاب عن انحلال الحضارة وإعادة بنائها. ويشمل مسئولية

---

(١) يحيل إلى التعريفات للجرجاني، وشرح القطب على الشمسية، والتوحيدي في الإمتاع والمؤانسة، ومنطق المشرقيين لابن سينا، وحاشية الشريف الجرجاني على شرح مطالع الأنوار، والبصائر النصيرية للساوي، والسلم المنورق، والمناظرة بين السيرافي وأبي بشر، والسرخسي، ويحيى بن عدى والرماني. ويأتي بأمثلة من الشعر العربي (الفرزدق) لبيان الإفراد والاستغراق، ومن القرآن للشرطية المتصلة، ومغني اللبيب لابن هشام، وابن حزم، والغزالي، ورأي المستشرقين نولدكه في أثر المنطق الأرسطي على المنطق العربي، والمراجع الأجنبية، المصدر السابق ص١٠.

(٢) وعسى أن يكون فيه ما يفيد في توجيه البحث العلمي الذي لم يثمر بعد في العالم العربي ثماره المرجوة على المنهج السديد"، مناهج البحث العلمي النهضة ١٩٦٣ ص٨.

(٣) جان بول سارتر. الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت ط٢، ١٩٦٦.

(٤) ألبرت إشفيستر : فلسفة الحضارة، المؤسسة المصرية، القاهرة ١٩٦٣.

الفلسفة عن إنهيار الحضارة، وعوائق الحضارة فى حياتنا الروحية والاقتصادية، والحضارة طابعها الجوهرى أخلاقى، والطريق إلى إعادة بناء الحضارة، والحضارة والنظرة إلى العالم. والجزء الثانى عن الحضارة، والأخلاق يشخص أزمة الحضارة فى الأزمة الروحية. ويؤرخ للنظرة الكونية المتفائلة عبر التاريخ الأدبى، منذ اليونان حتى العصر الحديث، وعن أسس الأخلاق عبر العصور مع إبراز دور إشبنجلر وجوته وشليرماخر وهيجل وشوبنهور ونيتشه وهم أبطال الفيلسوف المترجم ونماذجه. وتتحدث الفصول الأخيرة عن طريق الخلاص: التفاؤل وإرادة الحياة وتكميل الذات وتوفير الحياة والطاقات الحضارية، وهى نفس المفاهيم التى أسس عليها الفيلسوف المبدع إختياراته الفلسفية الأولى منذ عهد الشباب فى بواكير مشروعه الفلسفى النهضوى. ولكن يضيف الفيلسوف المترجم عدة تعليقات فى الهوامش نظراً لأن تاريخ تأليف الكتاب كان عام ١٩٢٣ وقد تجاوزته الأحداث خاصة قبل إلقاء القنبلة الذرية على اليابان فى نهاية الحرب العالمية الثانية. تقتصر التعليقات على تحديث الوقائع وتعريف بعض المصطلحات والألفاظ المترجمة وتخريج المؤلفين مثل برجسون وسبنسر وتحديد العصور، ولكنه لا يقارن مع الحضارة الإسلامية فى أى موضوع مشابه أو مخالف.

ولمساندة المشروع الفلسفى التاريخى ترجم الفيلسوف المترجم كتاب بنروبى "مصارد وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا" دون تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين الغرض من الترجمة، وكأن الغاية مجرد عرض الثقافة الفرنسية الفلسفية فى مصر. ولا توجد مراجعة لقسم التيارات الفلسفية إلى ثلاثة تيارات: الأول: الوضعية التجريبية ذات النزعات العلمية، مع الوضعية الوطنية والكاثوليكية، مع التيار النفسى والتيار الاجتماعى، والثانى : المثالية النقدية والمعرفية التى تضمن نقد العلم، والنزعة العقلية النقدية، والثالث : الوضعية الميتافيزيقية الروحية[1].

ولمساندة دراساته الفلسفية الأربع فى العلوم الإنسانية : الفلسفة، والأخلاق، والمنطق، ومناهج البحث، فإنه قام بترجمة "النقد التاريخى" للمؤرخين الفرنسيين لانجلوا وسينيوبوس بعنوان "المدخل إلى الدراسات التاريخية". وكان الباعث هو أن النقد التاريخى ومنهج التاريخ لم ينفذ بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العربية، مما جعلها فقيرة، سواء فى تحقيق النصوص أو فى دراسة التاريخ[2]. ثم يضيف إليه

(١) بنروبى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا، المجلس الأعلى لرعاية العلوم والفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

(٢) "وكلاهما (النقد التاريخى ومنهج التاريخ) لم ينفذا بعد النفاذ الكافى فى الدراسات العلمية بالعربية .. وجل ما نشر فى العربية حتى الآن من أبحاث تاريخية أو تحقيق لنصوص عربية مصاب بآفة مستعصية من جراء هذا الافتقار إلى المنهج فى دراسة التاريخ وتحليل النصوص وإلى هذه الغاية من تمكين الدارسين من القيام بأبحاث تاريخية علمية سليمة المنهج محكمة النتائج قصدت من ترجمة هذا المجموع". لانجلو وسينيوبوس : النقد التاريخى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨١، تصدير عام ص ٩ ـ ١٤.

نصوصاً أخرى مثل : "نقد النص" لبول ماس، "التاريخ العام" لكانط، مع ملاحق أيضاً مترجمة مثل "نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى" لكانط، من "مقال فى المنهج" لديكارت، "خطبة فى التاريخ" لبول فاليرى. وهى نصوص خارج الموضوع، ربما الغرض منها زيادة حجم الكتاب واستعماله مقرراً جامعياً فى مادة "فلسفة التاريخ" أو لسد فراغ فى الثقافة العربية. ولا يعرب المادة، بالرغم من وجود عديد من الدراسات التاريخية والنقد التاريخى فى الحضارة الإسلامية، ولكنه يضيف تعريفاً بالمؤلفين وبأهمية نصوصهم.

وربما تدخل سلسلة "الروائع المائة" ـ التى لم تكتمل كلها بعد ـ فى هذا الإطار المساند للمشروع الفلسفى التاريخى عن طريق الترجمة. ولما كان لايوجد فرق بين الفلسفة والأدب فقد غلب عليها جميعاً. ولما كان الفيلسوف المترجم من أنصار الرومانسية الألمانية فى الفكر والأدب فكانت معظم الاختيارات من الأدب الرومانسى الألمانى. ولما كان من المعجبين بالألمان، فقد غلبت المؤلفات الألمانية على الأسبانية ثم الفرنسية.

فمن الأدب الألمانى تأتى أربعة أعمال لجوته "الأنساب المختارة"، و"الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" و"جوتس فون برلشنجن"و"فاوست". وبالرغم من أن الدافع إلى ترجمة "الأنساب المختارة" هو الدرس المستفاد منها، الزهد والعزوف والاستشهاد للخلاص من المآزق الوجودية، إلا أن الموضوع نفسه قد يكون هو الباعث اللاشعورى[1] . فالعنوان يدل على جيولوجيا الوراثة على طريقة أفلاطون فى "الجمهورية" مما يدل على نزعة نخبوية لم ترق بعد إلى مستوى التفوق العنصرى. ولكن المترجم لا يكشف عن هذا الدافع اللاشعورى، ويشرح القصة ويفسرها على نحو فنى متجاوزا التفسير الطبيعى والأخلاقى، باستثناء إبراز موضوع المصير بالمعنى اليونانى، وهو من الأفكار الرومانسية تعبيراً عن فورة الحياة وقدر الإنسان. ويمدح الفيلسوف المترجم الناشر لسعة اطلاعه، ويقارنه بحال النشر فى العالم العربى فى عصره الزاهر، وربما يقصد منذ القرن الماضى، وإنشاء المطبعة الأميرية. فلم يكن هناك نشر فى الحضارة العربية الإسلامية فى عصرها الأول[2].

وتعتبر ترجمة "الديوان الشرقى للمؤلف الغربى" نموذجاً دالا للروائع المائة. فبالرغم من أنه لا يوجد تصدير أو إستهلال أو تنبيه يبين الباعث على الترجمة

---

(١) "ولا ضير علينا من اتخاذ هذا الدرس فى الحياة. فإن المصير يضعنا أحيانا فى مآزق وجودية لا سبيل إلى الخلاص منها إلا بالزهد والعزوف والاستشهاد"، جوته : الأنساب المختارة، النهضة ١٩٤٥ تصدير عام ص جـ.

(٢) "وكان الناشر فرومان ـ شأنه شأن كبار الناشرين فى أوروبا وفى العالم العربى فى عصره الزاهر ـ رجلاً واسع الاطلاع"، المصدر السابق ص حـ.

ووضعها داخل المشروع الفلسفى النهضوى العام، إلا أن الموضوع نفسه يكفى، إجتماع الشرق والغرب فى الرومانسية، أو اجتماع فارس ممثلاً للشرق وألمانيا ممثلة للغرب فى حكمة إنسانية واحدة. فقد اكتشف هيجل الشاعر الرومانسى رومانسية الشرق كما اكتشف شليجل وشلنج الشهنامة للفردوسى، وكما أعجب شاتوبريان بعبقرية المسيحية، وكما قام لامارتين برحلة الشرق، وكما كتب فكتور هوجو المشرقيات. أعجب جوته بحافظ. وهجرت روحه من الغرب إلى الشرق موطن الدين والتصوف. فلا فرق - فى هذه الحالة - بين جوته والفيلسوف المترجم، كلاهما يمثل اللقاء بين الشرق والغرب، كما فعل جوته نفسه فى الجزء النثرى وشرح القصائد داخل الديوان. كلاهما مستشرق ومستغرب فى آن واحد. ويظهر إبداع الفيلسوف المترجم صاحب الترجمة الشرقية للشاعر الغربى فى ترجمة قصائد جوته فى بعض منها شعرا إلى العربية. وهو صاحب ديوانين من الشعر "مرآة نفسى" و"نشيد الغريب" فى مبتكراته. ومشكلة خلق القرآن يقرضها شعرا. و يحول كتب الاستشراق والتاريخ إلى شعر، أى يحول الماضى المتحفى إلى تجارب حية فى الحاضر. فيصبح الشعر أكثر دلالة من التاريخ، وفى الوقت الذى كان فيه الاستشراق تاريخا وعنصرية حوله جوته إلى تجربة صوفية روحية إنسانية. يظهر فى أشعار جوته صدى الاعتزال، ولكن الصدى الأكثر للتصوف الإسلامى، فهو - مثل إقبال - يحول آيات القرآن والأحاديث النبوية إلى شعر [1] . ويذكر جوته فى جزئه النثرى الشارح محمد والخلفاء والعرب ومحمود الغزنوى والفردوسى وحافظ والرومى وسعدى وأنورى ونظامى وعمر بن عبد العزيز وقصص الأنبياء مثل يوسف وزليخا[2] . وواضح عظم حضور زليخا رمزا للعشق والحياة. وربما يأتى جيل آخر لكتابة "الديوان الغربى للشاعر الشرقى" على مستوى الفكر مثل "مقدمة فى علم الاستغراب".

---

(١) هناك أبيات صدى لسورة الفاتحة وأخرى للسور **﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون﴾**، **﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾**، **﴿تنزل على كل أفاك أثيم﴾**، **﴿يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾**، **﴿والشعراء يتبعهم الغاوون﴾**، **﴿ألم ترأنهم فى كل واد يهيمون﴾**، **﴿وأنهم يقولون مالا يفعلون﴾**، **﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها﴾** **﴿وماربك بظلام للعبيد﴾**، **﴿من كل يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده**"، "**إن أوهن البيوت لبيت العنكبوت﴾**، **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم﴾**، **﴿إن الله لا يستحيى أن يضرب مثلاً ما بعوضة﴾**، جوته : الديوان الشرقى.

(٢) يسمى جوته أسماء أجزاء ديوانه بأسماء إسلامية مثل كتاب حافظ، كتاب تيمور، كتاب زليخا، كتاب الباريسى، وبعض أسماء الكتب موضوعها إسلامى مثل كتاب "المغنى" موضوعه الهجرة، وكتاب "التفكير" من أقوال الفردوسى والرومى، وكتاب "الحزن" من أقوال النبى وتيمور، وكتاب "الحكم" من اقوال أنورى، وكتاب "الخلد" ، أهل الكهف. الديوان الشرقى للمؤلف الغربى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ ط٢ ص٧٦/٩٨/١٠١/١٨٠/١٩٣/٣/٣٥/٣٤٦/٣٥٠.

وبالرغم من أنه لا يوجد تصريح بالهدف من ترجمة مسرحية جيته "جيتس فون برلشجن" إلا أن بطلها يدافع عن المستضعفين. وهو لص شريف يقطع الطريق ويفرض الإتاوات. وهى صورة رومانسية للبطل الشعبي. ومقدمة الفيلسوف المترجم تقتصر على تقديم شخصيات المسرحية وشرح فنتشر، شارح مؤلفات جيته[1].

وتتجلى البطولة الإنسانية كلها ممثلة فى الرغبة فى المعرفة، فى ترجمة مسرحية "فاوست" فى ثلاثة أجزاء. ويضم الجزء الأول كله مقدمة المترجم[2]. ويظهر فيها التقابل المعروف منذ إخوان الصفا بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، والصراع بين العلم والدين، بين الانسان والله، بين الحرية والطغيان، فجوته فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة، مثل الفليسوف المترجم. بها بعض الهوامش الشارحة، لكن ترجمتها نثراً أفقدتها ذوقها الشعرى.

وبعد جوته يأتى برشت، وترجمة عدد من مسرحياته : "الأم شجاعة وأولادها"، "الإنسان الطيب فى ستسوان" دون تصدير يضع الترجمة ضمن الإطار العام للمشروع كله. إذ تقتصر المقدمة على لوحة حياته وعرض مسرحية "الأم شجاعة" والتى تدور أثناء حرب الثلاثين عاماً بين البروتستانت والكاثوليك. والشخصية المحورية أم فقدت أولادها الثلاثة فى الحرب، وهى بائعة طعام متجولة إعتمدت على نفسها فى البقاء. والثانية "الإنسان الطيب" تدور أحداثها فى الصين. والشخصية الرئيسية فيها الخير والشر، والتفاؤل والتشاؤم - وهى موضوعات قريبة من الفيلسوف المترجم - والبطولة، والصراع بين الخير والشر، كما صوره الأدب الرومانسى، لافرق فى ذلك بين أديب برجوازى مثل جوته، وأديب اشتراكى مثل برشت[3].

ومع الأدب الألمانى يأتى دور الأدب الأسبانى فى رائعته "دون كيخوته" لثربانتس. وواضح أن هدف الفيلسوف المترجم هو إعطاء نماذج من أدب البطولة المعروف فى الغرب مثل الإلياذة، والقداسة فى "الكوميديا الإلهية"، والإنسانية فى "فاوست"، والتهكم فى "دون كيخوته"، التهكم على البطولة الزائفة، هدفها تحطيم الزيف والسخرية من الفروسية لافتقارها إلى الحقيقة التاريخية، ومناهضة الكلاسيكية. وقد كانت كتب الفروسية شائعة فى ذلك الوقت، يقرؤها كل الناس،

---

(١) جوته : جيتس فون برلشجن، الكويت ١٩٧٩ سلسلة المسرح العالمى ١١٧.

(٢) جوته : فاوست، الكويت ١٩٨٩ (ثلاثة أجزاء)، وللأسف لم نستطع الاطلاع على الجزء الأول الذى يتضمن مقدمة المترجم للمسرحية.

(٣) برشت : الأم شجاعة وأولادها، الإنسان الطيب فى ستسوان، النهضة، القاهرة ١٩٦٥ .

يشجعها الأمراء ويستنكرها العقلاء. هاجم البلديات والأديرة ومحاكم التفتيش وأدعياء الشجاعة والحكمة والتقوى. وهاجم النقابات والقضاء والكتاب والشعراء ورجال الدين والنبلاء فى عصره كما فعل موليير فى مسرحه وسيرانو عند إدموند روستان. وهو مثالى النزعة توحّد معه الفيلسوف المترجم كما توحّد مع باقى أبطال أعماله المترجمة، وأبطال الأدب برومثيوس وهاملت، البطولة الحقيقية ضد البطولة المزيفة. وربما كان الفيلسوف المترجم هو دون كيخونة مصر والعرب. إذ يرفض فى التصدير العام النجاح الوضيع فى واقع الحياة الذى يرمز له سنشو بانثا، وطوبى للنجاح البطولى لدون كيخوته فأيهما أبقى فى التاريخ : نجاح البدن أم نجاح الروح؟[1]. وفيه أيضاً التقاء الثقافتين العربية والغربية. فقد أسر المؤلف فى الجزائر خمس سنوات وتعلم العربية. وللرواية بعض مصادرها العربية "سيدى حامد بن الأيل" وبها شخصية المتملق العربى "المنتشاوى" . وقد استطاع الفيلسوف المترجم ترجمة الشعر الأسبانى إلى شعر عربى، مع استعمال بعض الآيات القرآنية مثل ﴿**كل من عليها فان**﴾ وإضافة بعض الهوامش للتعريف بالأعلام.

وفى نفس الموضوع تمت ترجمة "حياة لثريودى نورمس" لمؤلف مجهول أسبانى وذات أصول عربية[2]. وهى حكاية شعبية أوردها الأبشيهى فى "المستطرف" من خلال "المحاسن والمساوئ" للبيهقى، و"الأغانى" للأصفهانى، و"حدائق الأزاهر" لابن عاصم، بأسلوب المقامات عند الهمذانى والحريرى، وقد كانا معروفين فى الأندلس. وهى نموذج آخرللقصة الصعلوكية وما تمثلة من واقعية ودلالة حضارية على نقد الكنيسة وتحريم تناول الكتب. ويتضمن التصدير العام المعلومات الاستشراقية الضرورية حول النص، والترجمة، وطبعاته، مع بعض الهوامش والمراجع[3].

---

(١) "وإذا كان النجاح فى واقع الحياة من حظ من يسلكون مسلك سنشوبنثا فتبا لهذا النجاح الوضيع الدنئ بل تبا للإنسانية كلها إن صارت كلها من نوع سنشوبانثا وعدمت كل دون كيخوته"، ثربانتس: دون كيخوته، النهضة القاهرة ١٩٦٥

(٢) "وحسبنا هذا القدر فى تقويم هذه التحفة الرائعة من تحف الأدب الأسبانى التى ترجمناها هاهنا إلى العربية لأول مرة، والتى تعد - على صغر حجمها - من روائع الأدب العالمى"، حياة لثريودى نورمس، باريس، الكويت ١٩٧٦ ص٣٣. وهى من منشورات المعهد الأسبانى العربى للثقافة فى مدريد، كلاسيكيات فى اللغة الأسبانية، الكتاب السادس.

(٣) لم نستطع للأسف الاطلاع على باقى الترجمات المعلن عنها فى الروائع المائة وهى : ايشندروف: حياة حائرباثر، فوكيه: أندين، بيرون: أسفار أتشيلدهارولد، لوركا: مسرحيات، برشت: دائرة الطباشير القوقازية، درنمات : علماء الطبيعة، هيلدرلين: هيبريون، رلكة: صحائف مالتى برجه، أيونسكو: فتاة للزواج.

سابعاً : المشروع الفلسفى الإبداعى (الواقع)

وهو الجانب الأهم فى حياة الفيلسوف الشامل، والأضعف كما وكيفا. وهو الجانب الأول زمانيا فى حياة الفيلسوف وهو مازال فى العشرينات، لكنه لم يستمر. واتجه إلى التاريخ على حساب الفلسفة، وإلى الكم على حساب الكيف، بصرف النظر عن الأسباب الخارجية والدوافع الذاتية على هذا التحول الذى جعل صورة الفيلسوف الشامل ــ المحقق، والباحث، والمؤرخ، والمترجم، والمعد ـ أكثر من الفيلسوف المبدع. وكان لديه إحساس بأن الإبداع جزء من نشاطه. وأفرد له قسما خاصا بعنوان "مبتكرات" بجوار "دراسات أوروبية"، "خلاصة الفكر الأوربى" "دراسات إسلامية"، "ترجمات الروائع المائة". وقد كانت النية صادقة، فقد تم الإعلان عن تسعة مبتكرات بين الشعر والقصة واليوميات والتأملات والفلسفة ولم يصدر إلا أربعة منها[١].

ويتبع الفيلسوف المبدع فى "هموم الشباب" الأسلوب المستعار، والتباعد بين المؤلف الشاب وصاحب الهم. وهو نموذج لهذا الجيل الشاك المتوثب نحو المجد الباحث عن البطولة. وإن رأوا فيه الغموض والإسراف فى القلق والقسوة، فليبقوا على صفائهم وبراءتهم، بشرط ألا ينسوا وضع باقة من الورود على قبر الشهيد![٢]. أما الإهداء فإنه أيضا مجهول الجهة باسمها ولكن معلوم بوصفها، وهى الأفعى الرهيبة التى أوقعت الشاب فى الخطيئة فأخرجته من برجه العاجى وهو أعزل، وأنزلته إلى قاع الحياة فغاص فيها وهو لا يحسن السباحة، ويطلب من الله لها الغفران، ويوقع باسم : شهيد الشباب[٣]. والسؤال هل هذا حقيقة أم خيال؟ ألا يتشبه بأوغسطين والخيام ورابعة العدوية؟ وإن كان حقيقة فمن هذه الأفعى الرهيبة؟ وهل هذه التجربة الأولى هى التى منعته من الزواج؟ وأين الآن هذا الشاب الشهيد ولماذا تحول إلى صانع كتب؟

---

(١) لم نستطع للأسف الاطلاع على ديوانى الشعر المعلن عنهما "مرآة نفسى"، "نشيد الغريب" وكذلك على القصص الثلاث : "التسلسل"، "لن أختار"، "جابر بن حيان".

(٢) "فإن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشئ ما يجول فى نفوسهم حينما ينطوون عليها ويفتشون فى أتاويهها، وكان فى هذا بلسم لقلوبهم المكلومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة فى أروع معانيها، فبها ونعمت. وإن رأوه من القتامة والغموض والإسراف فى القلق والقسوة فى تشريح الحياة، بحيث لا يتصل بنفوسهم القانعة الراضية السمينة فهنيئاً لهم هذه البراءة والصفاء، ولست ألتمس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب. وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلا من الزهر الأزرق على قبر الشهيد إن مروا به عابرين"، هموم الشباب، وكالة المطبوعات ١٩٧٧ ط٣.

(٣) "إهداء : إلى الأفعى الرهيبة التى أوردتنى موارد الخطيئة فى جحيم الشهوات فاقتحمت على برجى العاجى، أنا الاعزل، واختطفتنى ثم قذفت بى من حالق فى التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة، فهويت فى القاع مرات كانت تنتشلنى فيها بشقها الذهبى الزائف، فلا ألبث حتى أغوص من جديد فى أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة، إليها أهدى هذه الصفحات التى سطرتها بيمينها سائلاً الله لها الغفران ولى الرضوان. شهيد الشباب" المصدر السابق، الإهداء.

و"هموم الشباب" هى يوميات موزعة على أقسام : الأول بلا عنوان، والثانى أيضاً بلا عنوان، ولكنه يحتوى على عناوين فرعية مثل "اعترافات ساقطة" و"يوميات إحدى بنات الهوى". والأقسام الأربعة التالية بلا عنوان. فهو أقرب إلى حديث النفس، فى محاولة لتأسيس أدب فلسفى عن طريق اليوميات كما فعل جابرييل مارسل فى "اليوميات الميتافيزيقية". تعبر عن حياة مثقف بين الكتب، وتضع التقابل بن الأنا الفردى والآخر الاجتماعى. ويستعمل ضمير المتكلم المفرد: قلت لنفسى. يغيب عنه الحوار باستثناء حوار قصير مع النفس.

وهو أقرب إلى تحليل الشعور الإنسانى الوجودى بالخطيئة والخلاص، ليس فقط على المستوى الدينى، بل أيضاً على المستوى الاجتماعى والسياسى. وكما هو الحال فى الأدب الوجودى الذى يجتمع فيه الدين بالجنس بالسياسة. وهى المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة، والبواعث الأوربية على الفكر والإبداع. فهو مناجاة للمسيح، وإدانة للخطيئة، إدانة بنات الهوى، مع أن المسيح سامح مارية المجدلية "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". والحرية الجنسية جزء من الأدب الوجودى، كما فى الحال عند جان جينيه وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار. يحاور الشاب إحدى بنات الهوى لرؤيتها وليس لمعاشرتها، كما فعل سارتر فى "طفولة رئيس" مما قد يوحى بأن الشاب مقلد للأدب الوجودى وهو فى بداية الطريق. وفى نفس الوقت يتمرد على الدين ويسخر من إبن الإله ومخلص البشر، فيما يعتقد المسيحيون. وينقد الوثنية التى لم تتغير ويدعو إلى إصلاح أعياد الميلاد. ويبرر المتدينون كل شر على الأرض مثل الإحباط الذى أصاب الشباب الأوروبى بأنه عقاب إلهى، وكفارة كبرى. وما أبعد الدين عن الحياة، فرؤية الأرامل تطرد الإيمان من كل قلب.

ويظهر الأدب المكشوف كما هو الحال فى الأدب الوجودى. فيصف النهدين. ويرسم صورة المومس الفاضلة كما فعل سارتر. وتصاب المرأة بالسعال من شدة الفقر والسهر والبرودة، كما هو الحال فى غادة الكاميليا، وكما فعل أيضاً محمد حسين هيكل فى "زينب" ضحية الحب الطاهر.

وتظهر السياسة فى الحديث عن الوطن، مصر والعرب، ومقارنته بالغرب. فيقارن بين الاستعمار الحالى والحروب الصليبية، واستعذاب لذة الجهاد، وتشبيه ودرو ولسن بأنه موسى العصر، وتعريف الاستعمار بأنه اقتلاع الشعوب الكبرى للشعوب الصغرى باسم حماية المواصلات، وتربية الدول الصغيرة والوصاية على الشعوب القاصرة، ومناطق النفوذ، وصيانة التجارة والتوازن الدولى، وينقد الحرب مثل فولتير، والرقص ممنوع بأمر البرجوازى المحافظ.

وتظهر الثقافة العربية الإسلامية فى اليوميات، خاصة التشبيهات المستمدة من القرآن الكريم، وما أكثرها، مثل: ﴿**كواعب أترابا**﴾ لوصف ثلاث فتيات، فكّر عقلى وقدّر، ﴿**فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر ثم عبس وبسر ثم أدبر واستكبر**﴾، فتذبذب وتحير ذلك هو العذاب الأكبر، ﴿**فهل من مدكر**﴾،﴿**عسى أن يهدينى ربى من أمرى رشداً**﴾ ،﴿**نفسى لأمارة بالسوء**﴾،﴿**لا شرقية ولا غربية**﴾،﴿**لا جناح على**﴾،﴿**فصبر جميل**﴾،﴿**فؤاد أم موسى**﴾. وكما تظهر بعض التعبيرات الدينية مثل: وأيم الله، إن شاء الله، على بركة الله، أمرك والله، أستغفر الله، قاتلهم الله، رحمها اللـه، أناشدكم الله، أو يا إلهى. كما تظهر البيئة الدينية ومصطلحاتها مثل: التصوف، التوحد الأكبر، المطعم بلدى فى حى إسلامى، الروح الشرقية والعطور والبخور، مددكم يا آل البيت، إتقان العربية لطول إقامته فى الشرق العربى، واستعمال بعض الامثال العربية، وفجأة يظهر طريق الهرم وميناهوس العربى الفرعونى، كما يترجم أشعار كارمن شعراً عربياً. فالشاب شاعر كذلك[1].

وتظهر هموم الفكر والوطن فى التقابل بين الأنا والآخر. وبالرغم من أن المكان لا يهم فى رأى الشاب الشهيد، باريس أو أسبانيا، ولا توجد ذكرى للوطن، كما كتب هيكل "زينب" فى سويسرا، إلا أن الوطن حاضر فى التقابل بين الشباب المصرى العربى والشباب الأوروبى، وبين الجو العربى الشرقى، والجو الغربى الأوروبى. فبنات الهوى يعشن فى جو البارات الأوروبى. ويقارن الشاب الشهيد بين المصرى والشرقى عامة، وبين الأجنبى فى السكر، أى على قاعدة الآخر. ويصف طبائع الشعوب، الاستراليين والأتراك فى المراقص. لقد تحول الشباب الأوروبى من الطموح إلى الإحباط. أما الشباب العربى فقد كان أسوأ حالا. لم يشارك آباؤه فى الحرب، فلم يحظوا بنشوة النصر. وللأوروبى أمل بعد الحرب، ونحن بلا أمل. وتراث الغرب جديد للحرية، وتراثنا عتيق، أشلاء صامتة باعدت

---

(١) تقول كارمن :

الحب طير مريد	حر دواما شريد
إن لم تقع فى غرامى	وقعت لما أريد
لكن إذا هممت فاحذر	منى فحُبى شديد
ذات يوم طاف من	طائفة النشوة فى القلب

ويقول الفردو :

ذات يوم طاف من أعلى الأثير طائفة النشوة فى القلب الكسير

نشوة الحب لها وقع كبير

المصدر السابق ص ١٠/١٧.

بينه وبين نفوسنا آلاف السنين. الشباب المصرى فى حالة من العدم للروح ومنجذب نحو الغرب. ترك الثورة الفرنسية للشيوخ وكذلك تحرير المرأة والسياسة، وكأن الشاب الشهيد يدعوهم إلى أخذ مصيرهم بأيديهم. فى الأدب والفن والدين تياران، الأول إلى الماضى، والثانى إلى المستقبل. وجيل الشباب لا يقبل التوسط بل يدعو إلى الأطراف، القنوط أو الثورة. القتال فى الصحراء الغربية إهانة لكرامتنا. ويعترف الشاب بأنه روى للناس قصة أسطورة أندين لفوكيه لهدف بعينه. وتنتهى اليوميات من الراوى إلى القارئ، وزيارة إلى سجن المستشفى لصديق بتهمة قلب نظام العالم القديم ولحماسه لنيتشه. يظهر الواقع بلا فلسفة، إلا فى أقل القليل، فى الإشارة إلى تداخل الحرية والضرورة فى الفعل الإنسانى كما هو الحال عند هيجل.

و"الحور والنور" خطابات متبادلة مع سلوى من نفس النوع الإبداعى فى الأدب الوجودى، مهدى إلى سلوى، إبتهال واعتراف، سواء كانت شخصية حقيقية أم من صنع الخيال. يعبر عن غربة الروح مثل التوحيدى، غربته فى وطنه، وغربته فى العالم وبه تقابل الأحوال، كما هو الحال عند الصوفية بين الوثنية والتوحيد. فهو وثنى فى توحيده، وموحد فى وثنيته. توحيده حرية الخالق بإزاء المخلوق، وتوحيد غيره عبودية المخلوق للمخلوق، وعلى التبادل[1]. فالتوحيد إعلان للحرية وليس للعبودية، وثنيته تقوم على اللمس وليس على البصر، على الجسد وليس على الروح. وحياته ليست لشراء الوهم. والمكان ذكريات باريس وسويسرا وأسبانيا (طليطلة) ولبنان ودمشق، حيث آثار لامارتين وجبران خليل جبران، وموكب الأجداد والفن فى طليطلة. بل إنه يزور المقابر كما فعل كير كجارد، بين رينان وغادة الكاميليا. ويستعمل آية قرآنية ﴿**ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر**﴾ مما يدل على البواعث الإسلامية عنده فى مطلع الشباب، والتى ستجعله أكبر محقق للترجمات العربية القديمة، وللترجمة عن المستشرقين، ومن كبار الدارسين للتراث الإسلامى. ويثنى على أستاذه ماسنيون وحبه للشرق الإسلامى. ولا توجد ذكرى للوطن أو صورة، له كما فعل الطهطاوى فى "تخليص الإبريز" إلا أن سلوى الحبيبة مصرية وليست أوروبية.

---

(١) "إلى سلوى" ابتهال واعتراف
أعيش فى وطنى، ووطنى منفاى، تمرح الدينا حولى وكأنى أنا وحدى الذى أنوح، أنا موحد وفى توحيدى حيوية الوثنية. بل أنا وثنى فى وثنيتى صفاء التوحيد. توحيدى حرية الخالق بإزاء المخلوق. أما غيرى فتوحيده عبودية المخلوق للخالق والخالق للمخلوق سواء. وثنيتى تقدس اللمس وتفزع من طغيان البصر . وثنيتى تمجد الجسد وتهزأ بدعوى الروح. أجل فى كيانى عصارة حياة لن أبتاع بها كوثر الأوهام". الحور والنور، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت ١٩٧٩ ص و.

ويمثل "الزمان الوجودى" الإبداع الفلسفى فى مرحلة الذروة، والفيلسوف المبدع مازال فى منتصف العشرينات. وتظل نموذجاً لرسالة الدكتوراة المبتكرة بالرغم من إعتمادها على هيدجروبرجسون. والفيلسوف المبدع على وعى بمذهبه فى الوجود. فغاية الموجود أن يجد ذاته وسط الوجود، ووجوده زمان[1]. وينقسم إلى قسمين الوجود بالزمان والوجود الناقص، وكأن الوجود بالزمان هو الوجود الكامل، والوجود الناقص هو الوجود خارج الزمان. وينقسم الوجود بالزمان إلى قسمين : الواقع والإمكان، والزمان اللاوجودى، وفيه نقد لهيجل وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين ونيوتن وليبنتز وكانط وأينشتين وكاسيرر، وميل أكثر لأوغسطين وبرجسون. وينقسم الوجود الناقص إلى قسمين : التناهى الخالق أقرب إلى هيدجر، والتاريخية الكيفية. كما يعتمد الفيلسوف المبدع على مادة من الثقافة العربية الإسلامية من خلال إشبنجلر عن الروح السحرية العربية، والتصور الدينى للتاريخ، الماضى والمستقبل، الماضى لارتباطه بخطيئة آدم والمستقبل لأن به الخلاص، والحاضر معبر من الماضى إلى المستقبل. فالتاريخ له بداية ونهاية. ويحيل إلى التراث العربى، "التنبيه والاشراف" للمسعودى، و"المعتبر" لأبى البركات و"رسالة الحدود" لابن سينا، و"رسائل جابر بن حيان"، و"الأربعين" و"المحصل" للرازى. كما يعتمد على الاستشراق[2].

ويصف الفيلسوف المبدع نفسه فى "موسوعة الفلسفة" تحت "بدوى" بأنه فيلسوف مصرى ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هى الفلسفة الوجودية فى الاتجاه الذى بدأه هيدجر. وقد أسهم فى تكوين الوجودية بكتابه "الزمان الوجودى" الذى ألفه عام ١٩٤٣. وتمتاز وجوديته عن وجودية هيدجر وغيره من الوجوديين بالنزعة الديناميكية التى تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند فى إستخلاصها لمعانى الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة - معاً - وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحى. وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين والألمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير فى تطوره الفلسفى إنما يرجع إلى اثنين: هما هيدجر ونيتشه دون ذكر لاشبنجلر وشوبنهور وبرجسون وجوته.

وفى الدراسة التى كتبها الفيلسوف الموسوعى عن نفسه فى" موسوعة الفلسفة" تحت "بدوى" لخص فلسفته فى خطوطها العامة، إعتماداً على ملخص الرسالتين اللتين قدمهما قبل المناقشة عن "مشكلة الموت" للماجستير (بالفرنسية)

---

(١) " غاية الوجود أن يجد ذاته وسط الوجود. وها هنا صورة إجمالية لمذهب فرسنا فيه الوجود على أساس الزمان وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان"، الزمان الوجودى، النهضة ، القاهرة ١٩٤٥.

(٢) مثل نورأندريه : شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقاداتها. جولدزيهر : العناصر الأفلاطونية والقنوصية فى الحديث.

و"الزمان الوجودى" للدكتوراة. مشكلة الموت هى التى تحولت ـ بعد ذلك ـ إلى "الموت العبقرية" فى معظمها. ويبدأ بقسمة الأشكال إلى موضوعى وذاتى، الموضوعى فى الخطيئة، والذاتى فى الحرية. ثم يبين عناصر مشكلة الموت، ثم المشكلة الحقيقية للموت، وكيف تكون مركزا لمذهب فى الوجود، وأخيرا المعنى الحضارى لهذه المشكلة. أما "الزمان الوجودى" فإنه يبدأ بتقسيم الوجود إلى مطلق ومعين. يتصف المطلق بأنه أعم التصورات، غير قابل للحد وغيره معروف الماهية. وهو ليس وجوداً حقيقياً إلا عن طريق التجريد. أما الوجود المعين فهو وجود الفردية، وهو الوجود الحقيقى، والفردية هى الذاتية، والذاتية تقتفى الحرية، والحرية معناها وجود الإمكانية، والموجود المعين إما وجود الموضوع أو وجود الذات (كانط) أو الوجود فى ذاته، والذات هى الأنا المريد، وهو المعنى الباطنى لمقالة ديكارت لأن الفكر من أفعال الإرادة. يتم الشعور بالذات فى فعل الإرادة كما هو الحال عند مين دى بران. لذلك تتشابك معانى الذات والإرادة والحرية. والحرية تقتضى الإمكانية. والذات إما مريدة حرة حققت بعض إمكانياتها. والوجود الحقيقى الأصيل للذات هو الوجود الماهوى، الصلة بين الذات ونفسها، حالة صوفية وصفتها القديسة تيريز الابلية. والشرف فى مرتبة الوجود يتناسب عكسيا مع الاتصال بالغير أو بالأشياء، والذات التى تتحقق بالحرية هى الآنية عند هيدجر. وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة فى إخفاق كل مذاهب الوجود. فقد قسمه الفلاسفة إلى وجود يخضع للزمان ، كأحداث الطبيعة والتاريخ، وقسم لا يخضع له، كالنسب الرياضية. وقسمه آخرون إلى : وجود بالزمان فانٍ، ووجود أزلى، وبينهما هوة لا يمكن عبورها، أو يمكن عن طريق المتوسطات. الوجود زمانى وهذه هى الثورة الكوبرنيقية الجديدة. وقد وضع الفلاسفة مذاهب فى الزمان، الطبيعى (أرسطو) والذاتى أو المعرفى (كانط)، والحيوى (برجسون). وفى علم الطبيعة هناك مذهبان، الزمان المطلق (نيوتن) والزمان النسبى (أينشتين). ثم يضيف سمتين للزمان: مشاقة الوجود لنفسه، وتجاوز العقل المنطقى إلى الوجدان، مثل عثمان أمين فى الجوانية. والوجود توتر جدلى بين العاطفة والإرادة والفعل.

ويحاول الفيلسوف المبدع وضع هذا الوجود الذاتى فى مقولات مثل كانط على النحو التالى :

عاطفـــــة

أصل : تألم	حب	قلق
مقابل : سور	كراهية	طمأنينة
وحدة متوترة : تألم سار	حب كاره	قلق مطمئن

إرادة

أصل : خطر طفرة

مقابل : أمان مواصلة

وحدة متوترة : خطر أمن طفرة متصلة

ويلاحظ المنهج الجدلى الوجدانى، الطرفان ثم الجمع بينهما.

ويتم الوصف ليس على المستوى النفسى وإلا تم الوقوع فى النزعة النفسية، بل على المستوى الوجودى. التألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، يتدرج طبقاً لمقدار المقاومة، والتضحية أعلى درجاته، نقطة التلاقى بين الألم والسرور. والإيثار هو المركب من الحب والكراهية، والمركب علاقة متوترة وليس جمعاً هنيئاً عادلاً. الدرجة العليا فى الحب أثرة، وإجتماع الحب والكراهية هى الغيرة. الثالوث الأول يكشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، والثالث عن الحضارة. والقلق درسه كيركجارد وهيدجر. والجمع بينه وبين الطمأنينة فى المصير. ويتكرر الثالوث فى الإرادة. فالحياة بوجه عام هى الوجود فى حال الخطر، كما قال نيتشه. والوجود طفرة وقفزة كما يقول كيركجارد. هذا هو منطق التوتر، وهو نقيض الهوية، توتر الوجود مع ذاته أساس منطق جديد غير إتساق الفكر مع نفسه، أساس المنطق القديم. وإذا كان برجسون قد نفى العدم، وإذا كان الفلاسفة قد خلطوا بينه وبين الخلاء، فإنه أصل الحرية، كما هو الحال عند سارتر، والاتحاد بين الوجود والعدم فى الزمان باعتباره آنية. وآنات الزمان وحدة متصلة تعبر عن التوتر فى الوجود. ومن ثم ينتهى التحليل كله إلى نتيجتين : الأولى أنه لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وهذا ما يسمى بتاريخية الوجود، والثانية أن كل آنية من آنات الزمان مكيفة بطابع عاطفى إرادى. فالزمان كيفية، وهى ما تسمى بالكيفية التاريخية. هذه هى الخطوط العامة لفلسفة الوجود، تحتاج إلى تفصيل فى مستقبل المشروع الفلسفى حتى يمكن تحقيق غاية الموجود[1]. وبالتالى يكون السؤال : لماذا لم ينجز الفيلسوف المبدع مشروعه الفلسفى الإبداعى وتحول إلى مؤرخ للفلسفة محقق للنصوص، مترجم ومعد؟

ومن "الزمان الوجودى" ينتقل الفيلسوف المبدع إلى تطبيق فلسفته على الأخلاق فى صيغة سؤال : "هل يمكن قيام فلسفة وجودية؟". والإجابة بطبيعة الحال بالنفى الجذرى أكثر من إجابة سيمون دى بوفوار التى حاولت تأسيس أخلاق للاشتباه. فالأخلاق تقويم، والتقويم معيار، والمعيار ذاتى أو موضوعى، والموضوعى مطلق أو نسبى. المطلق عند العقليين سواء من الله أو من وحدة

(١) "تلك هى الخطوط العامة لمذهب فى الوجود جديد سنجعل مهمتنا فى الحياة تفصيل أجزائه حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التى قلنا إنها غاية الموجود"، موسوعة الفلسفة جـ١ ص٣١٧.

الوجود، والنسبى عند الوضعية، وهذا يفترض الغيرية والتساوى بين الأفراد. والمعيار الذاتى يتعلق بتحقيق الذات نفسها، ذات فرد مثل شترنر، منفصل، متفرد، دون مقياس مشترك، لذلك نقد كيركجارد الواجب الكانطى والموضوعية الدينية. ومن ثم تستحيل إقامة الأخلاق ميتافيزيقيا وأنطولوجيا. وقد تتعدد موقف الوجوديين من الأخلاق بين الإنكار - مثل كيركجارد منتقلا من الأخلاق إلى الدين، وتجاوزها إلى البحث الميتافيزيقى، مثل هيدجر - والإنكار والإمكان مثل ياسبرز ونيتشه.

يقول كيركجارد وياسبرز باللا أخلاقية، وهيدجر بمعزل عن الأخلاق، مثل السقراطية والمسيحية. وعند سارتر الوجود لذاته ناقص ومن ثم تستحيل أخلاق الكمال، وبالتالى تستحيل إقامة أخلاق وجودية. ويبين الفيلسوف المبدع إستحالة قيام أخلاق الواجب والالتزام والضمير والفضيلة والخير والسعادة والإيثار والشخصية والمسئولية والإخلاص والرحمة، إذ إنها تقوم على فقد الحرية والمشاقة والشعور بالوجود. ويصف الوجود الذاتى بالتوتر والحرية والفعل الدائم والتحرر من كل قيد أو شرط. والشعار هو "إفعل ما شئت مادام جديداً".

وهكذا تنتهى الملحمة، ملحمة التحقيق والترجمة والتأليف والإعداد والإبداع الفلسفى من أوسع أستاذة الفلسفة فى مصر ثقافة وأغزرهم إنتاجاً. فاق القدماء والمحدثين فى المثابرة على التأليف حتى أصبحت حياته الخاصة هى حياته العامة. مهد لأجيال قادمة سبل المعرفة، وعرض لهم الفلسفة على الاتساع فى كل مجال. تربى على مؤلفاته الكثيرون حتى ولو لم يروه. وبسبب هذا الفراغ الفلسفى فى مصر نشأ المشروع الفلسفى عرضا وليس طولا، على الاتساع وليس فى العمق، فى المساحة وليس بالارتفاع. غطى المشروع كل شئ : التراث القديم تحقيقاً وتأليفاً، والتراث الغربى تقديماً وعرضاً، والواقع المعاش تعبيراً وإبداعاً. وبسبب ملء الفراغ الفكرى إنتشر المشروع أفقياً لا رأسياً، فلم تتح لصاحبه الفرصة للتعمق وتطوير الجانب الإبداعى فيه الذى بزغ وهو ابن العشرينات ولم يستمر حتى الثمانينات. وتركه صاحبه عرضه للذبذبات والبواعث المتناقضة، بين تغيير المكان والتنقل فيه، وسد جميع الفراغات، مادام السوق الفلسفى يبتلع كل انتاج.

إشكاله أنه فضل العلم على الوطن فتحجر العلم وضاع الوطن. وفضل الذات على الموضوع، فانطوت الذات وتضخمت من الداخل، وغاب الموضوع بعد أن ابتلعته الذات، كما هو الحال فى النرجسية. وفضل الفرد على الجماعة. فاقترب الفرد من خريف العمر ولم تتأسس حوله جماعة أو مدرسة يعيش من خلالها الفرد أعماراً وأعماراً. وفضل الدنيا على الآخرة، الدنيا بما فيها من شهرة وكسب، والآخرة تطلب إنكار الذات والزهد فى الدنيا. وفضل الغرور على التواضع، فأزاح الناس من حوله ليفسحوا له المجال للتمدد والانتشار بلا أرض ولا وطن. أراد أن

يكون فى العالم طبقاً لمقولة الوجوديين : "الوجود فى العالم"، وانتهى إلى مقولة الصوفية: "العالم فى الوجود".

هذا هو التكريم : الحوار بين الأجيال بعيدا عن المدح الأجوف والتملق الزائف" قتل الخراصون". قد يحزن الأستاذ وقد يغضب ولكنها ـ فى نهاية الأمر ـ شهادة تلميذ له، تعلم منه، واستأنف مشروعه، وارتكن إليه فى "من النقل إلى الإبداع" بفضل تحقيقاته للترجمات العربية القديمة، فكلنا، شئنا أم أبينا، جزء منه.

أحب أفلاطون، ولكن حبى للحق أعظم.

(١١)

من المطابقة والتأثير إلى القراءة والإبداع

مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر

(شكرى عياد ١٩٢١-   )(*)

١- تحية جيل إلى جيل

إن أكبر تحية لجيل الرواد هى مراجعة جبل التلاميذ لأعمالهم، نقلاً إياها من عصر إلى عصر وإعادة بنائها من موقف حضارى إلى موقف حضارى آخر، ومن ظروف إجتماعية آنية إلى ظروف إجتماعية وثقافية مغايرة، فتتراكم المعارف بتوالى الأجيال فى دوائر متداخلة يكمل بعضها بعضا، ضيقا واتساعا، خارج أحكام الخطأ والصواب. فلكل جيل ولكل عصر رسالته. ومع ذلك، يظل الفضل للأوائل على الأواخر، وللمتقدمين على المتأخرين.

لذلك يظل كتاب أرسطوطاليس، فى الشعر أحد معالم الدراسات النقدية الحديثة بعد جيل من الرواد الأوائل(١).لا يكتفى بالشعار أو بالحكم العام، أثر كتاب الشعر فى البلاغة العربية ولكن يقوم بتحقيق النص، ويتتبع هذا الأثر عند الفلاسفة والبلغاء ليتحول العام إلى دراسة تفصيلية مدعمة بالشواهد النصية وبالمناهج العلمية.

(*) د. أحمد الهوارى : شكرى عياد، جسور ومقاربات ثقافية، عين للدراسات والبحوث النسانية والاجتماعية، القاهرة ١٩٩٥ ص ٧٧-٩٢

(١) كتاب أرسطو طاليس فى الشعر، نقل أبى بشر متى بن يونس القنائى من السريانى إلى العربى. حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية الدكتور شكرى محمد عياد، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧. وهى رسالته للدكتوراة، التى تمت مناقشتها عام ١٩٥٢. وقد كان لى شرف الاستماع إليه فى أول عام لى فى الجامعة المصرية. وكان جيل الرواد فى الموضوع هم :

أ ـ أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، بحث ألقى فى الجمعية الجغرافية الملكية ١٩٣١/٥/١١.

ب ـ طه حسين : تمهيد فى البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر، مقدمة كتاب نقد النثر لقدامة. مطبوعات كلية الآداب، الجامعة المصرية ص ١٩٣٣.

جـ ـ محمد خلف الله : نقد لبعض التراجم والشروح العربية لكتاب أرسطو فى صناعة الشعر (بويطيقا)، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية ١٩٤٦.

وهذه تحية ثانية بعد ثلاثين عاما من جيل تال بعد التحية التى كتبها زكى نجيب محمود تقديما للكتاب فى يونيو ١٩٦٥.

٢- من المطابقة إلى القراءة .

لما نشأت الدراسات الأدبية في بداية الجامعة المصرية على أيدي المستشرقين فقد غلب عليها المنهج التاريخي، ومنهج الأثر والتأثير، ورؤية الاستشراق التقليدى للحضارة الإسلامية أنها وريثة الحضارة اليونانية ومقتفية أثرها في الفلسفة والأدب. فاليونان هم الأصل، والعرب هم الفرع، وطالما طابق الفرع الأصل تصح الحضارة، عظمة الأصل المطابَق وعظمة الفرع المطابِق. فإذا ما انحرف الفرع عن الأصل تظل عظمة الأصل قائمة بينما يتوجه باللوم إلى الفرع الذى لم يعرف كيف يطابق وينقل ويعلق ويشرح، ويلخص ويعرض. بل شوه وخلط وأساء الفهم، وحذف وأضاف. فضاع الأصل والفرع معاً حتى جاءت الحضارة الأوروبية فطهرت الأصل من تشويش الفرع، وطوزته فى العصور الحديثة، وبقى الفرع العربى موضوعاً للاستشراق يقوم بتطهير ثانى لانقاذ الأصل القديم.

تعنى نظرية المطابقة أن مهمة المترجم والمعلق والشارح والملخص والجامع العربى نقل. ويكون النقل صحيحاً طالما كانت المطابقة كاملة وتامة. النص اليونانى هو الأصل والترجمة هى الفرع. ولابد من تطابق الفرع مع الأصل كما هو الحال فى القياس الشرعى، ثم تصدر أحكام الصواب والخطأ، الصواب إذا طابقت الترجمة النص الأصلى، والخطأ إذا خالفته. ويسمح الباحث لنفسه بتوجيه المدح والذم للقدماء، ويوزع التهم ويعلن البراءة على المترجمين. هذا أصاب فى الترجمة وهذا أخطأ. ويقوم بالتصحيح بناء على قواميس اللغة الحديثة التاريخية بدعوى العلمية، علمية المحدثين، ولا علمية القدماء نظرا. لاختلاف المستوى العلمى بين الماضى والحاضر. فيمتاز الباحث عن المترجمين، وينضم إلى زمرة الباحثين المحدثين.

والحقيقة أن نظرية المطابقة نظرة إستشراقية خالصة، تجعل الوافد هو الأساس والموروث هو الفرع، الآخر هو الأصل، والأنا هو الفرع. وهى تعبر عن موقف الباحث الأوربى. فاليونان أصل حضارته، وهو نابع منها. فى حين أن موقف الباحث العربى الحديث والناقل العربى القديم أن الموروث هو الأصل، والوافد هو الفرع. الأنا هو الأساس، والآخر هو الفرع. الحضارة الإسلامية هو المركز والحضارات اليونانية والرومانية والفارسية والهندية هى الأطراف. علوم

الأنا هى علوم الغايات، وعلوم الآخر هى علوم الوسائل، علوم العرب فى مقابل علوم العجم[1].

وقد روج الاستشراق التقليدى القديم لنظرية المطابقة لأنها كانت تعبر ومازالت عن وضعية القرن التاسع عشر. ومازال يطبقها فى القرن العشرين بالرغم من إزدهار علوم القراءة والتأويل فى الغرب. فأصبح الغرب يكيل بمكيالين، ليس فقط فى السياسة، بل أيضا فى العلم. يطبق الوضعية التقليدية فى الدراسات الإسلامية، وفى علاقة اليونان بالعرب، اليونان هم الأصل والمنبع والمصدر، والعرب هم النقلة والمعلقون والشراح والملخصون والجمّاع. ولما كانت الترجمات ليست مطابقة للأصول اليونانية ولا كانت التعليقات والشروح والتلخيصات والجوامع مطابقة لمعانى الأصول اليونانية فان العرب أساءوا النقل والفهم، وخلطوا بين ما لأرسطو وما لغيره. فإذا ما طبق ذلك على الغرب الحديث فى علاقته باليونان القديم فإن هيدجر فى شروحه على الطبيعيين الأوائل عندما خرج على الأصول الأولى، وأولها بما لا يتفق مع معانيها الأصلية قد أبدع، وأخرج الكامن، وعرف مالم يعرفه اليونان أنفسهم، تطبيقا لنظرية القراءة والتأويل. كما أبدع هيدجر فى قراءته لكانط وهيجل وشلنج وهوسرل وتحويله كانط إلى فيلسوف وجود فى التحليل الترنسدنتالى، وهيجل إلى فيلسوف وجود فى تصوره للمنطق والروح، وشلنج إلى فيلسوف وجود فى فلسفته فى الطبيعة، وهوسرل إلى فيلسوف وجود فى العود إلى الأشياء ذاتها. كما أبدع ميرلويونتى فى قراءته لجولدتشتين فى" بنية العضو الحى" وأبدع هوسرل فى قراءته لديكارت جاعلا إياه مؤسس الظاهريات. وأبدع نيتشه فى قراءته لزرادشت جاعلا إياه فيلسوف القوة والحياة من النار. ولو أن المستشرق على علم بتراثه الحديث مثل كوربان وتجاوزه إطار الاستشراق اللغوى التاريخى فى القرن التاسع عشر لتغير منظوره من المطابقة إلى القراءة.

والمطابقة وهم لا وجود له. والموضوعية الحرفية فى العلوم الإنسانية لا وجود لها، مجرد إفتراض ذهنى قد يخفى وراءه أبشع أنواع الميول والأهواء. ومن ثم لا يمكن أن تكون الترجمة مطابقة للنص لأن وعى المترجم لا يطابق منذ البداية وعى المؤلف. ولما كان المؤلف قد مات فإن المترجم لا يمكن معرفة قصده إلا من خلال النص. قراءته تحييه من جديد. فالنص مقروء ومفهوم للترجمة، وأصبح فى

(١) حسن حنفى : علوم الوسائل وعلوم الغايات، العلاقات المصرية المغربية الندوة الثالثة وزارة الثقافة القاهرة ص ٢٧٠ ـ ٢٨٣. وأيضا هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر ، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ص ١٦٧-١٧٧.

ذهن المترجم نصاً آخر غير النص الأصلى. النص الأصلى نص ميت، إفتراض نظرى خالص لا وجود له. والنص المترجم إعادة كتابه له، وإحياء له بفضل الترجمة. كل ترجمة هى إعادة كتابة، وليست فقط إعادة صياغة(١).

لذلك كانت الترجمة الحرفية أسوأ أنواع الترجمات لأنها تطلب المستحيل الذى لا وجود له وهى المطابقة. وكانت الترجمة المعنوية أفضل منها لأنها تحقق الممكن الموجود، وهى إعادة كتابة النص الأصلى. والترجمة الحرفية لا تفهم لأنها تنقل اللفظ بلفظ والحرف بحرف دون التوجه إلى المعنى ومعرفة عصر النص الأصلى وثقافته ونقله إلى عصر المترجم وثقافته. ولكل لغة بنيتها وتراكيبها وأساليبها ومنطقها وفلسفتها. يستحيل نقل العبارة اليونانية وتحويلها إلى عبارة عربية مطابقة لأن بنية اللغتين اليونانية والعربية مختلفة سواء فى تركيب الجملة أو فى تركيب أجزائها أو فى إستعمال الأزمنة أو فى معانى الحروف. وأشهر مثال على ذلك ما لاحظه الفارابى فى "كتاب الحروف" من غياب فعل الكينونة فى اللغة العربية كرابطة بين الموضوع والمحمول، ووجوده فى اللغة اليونانية، وإمكانية التغلب على ذلك فى حالة المطابقة، بإضافة الضمير المنفصل "هو" بعد الموضوع ويكون توكيدا. كما تختلف اللغات فى التركيز والاسهاب كما لاحظ ذلك إبن جنى فى "الخصائص" فى مخاطبة القرآن للعرب تركيزا، ومخاطبة التوراة لبنى إسرائيل إسهابا.

لذلك لا تصلح الترجمة الأوربية الحديثة لتصحيح الترجمة العربية القديمة وذلك لاختلاف الموقف الحضارى للنص اليونانى الأصلى والترجمة الأوروبية الحديثة، إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية وللترجمة العربية الحديثة. فالنص اليونانى الأصلى كتب فى القرن الرابع قبل الميلاد. وترجم بعد ذلك من متى بن يونس بأكثر من ألف عام فى موقف حضارى مغاير، وبلغة مغايرة، وبثقافة مغايرة، وبهدف مختلف. ثم يأتى الباحث الأوربى الحديث ويقوم بترجمة ثانية للنص اليونانى بعد ما يزيد على ألفى عام فى موقف مغاير، وبلغة مغايرة، وربما لهدف مختلف، وبمنهج فى الترجمة أقرب إلى الترجمة الحرفية منها إلى النقل المعنوى، ووفقا لنظرية المطابقة التى سادت الدراسات اللغوية والتاريخية فى بدايات الوعى الأوربى منذ عصر النهضة حتى القرن التاسع عشر. ثم يأتى ثالثا المترجم العربى الحديث ليقوم بترجمته عن اللغة الأوربية الحديثة فى موقف حضارى مخالف وبرؤية للترجمة تقوم على المطابقة أسوة بالباحث الأوربى، وتحت تأثير الحضارة الغربية والتبعية لها فى البحث العلمى والدراسات اللغوية والتاريخية فى إستشراق عربى جديد،

---

(١) حسن حنفى : قراءة النص، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨ الهرمنيطيقا والتأويل. وأعيد نشره فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ص ٥٢٣-٥٤٩.

وامتداد للاستشراق الغربى فى عصر الريادة الغربية والهيمنة الثقافية وتقليد مناهج البحث العلمى. والنص المترجم ليس أصليا بل فى لغة أوربية ومن ثم يكون إحتمال الخطأ مرتين، الأولى من اللغة اليونانية إلى اللغة الأوربية الحديثة من المترجم الأوربى، والثانية من اللغة الأوربية الحديثة إلى اللغة العربية من المترجم العربى الحديث.

ولو قام المترجم العربى الحديث بالترجمة عن اليونانية مباشرة فإن الموقف الحضارى للمترجم العربى القديم والمترجم العربى الحديث مختلف كذلك، يفصل بينهما أكثر من ألف عام. بل يفصل بين النص اليونانى القديم والنص العربى الحديث أكثر من أربعة وعشرين قرنا. لحظة الترجمة الأولى لحظة إنتصار، ولحظة الترجمة الثانية لحظة إنكسار. وإحساس المترجم العربى القديم باليونانية والعربية غير إحساس المترجم العربى الحديث بهما. وثقافة الأول القديمة غير ثقافة الثانى الحديثة. وربما كان هدف الأول فى نصرة الدين المسيحى باستعمال الوافد اليونانى غير هدف الثانى باستعمال الموروث، وهى اللغة العربية، لنقل الوافد اليونانى بدافع من البحث العلمى المجرد وبلا غاية حضارية أو رسالة تاريخية. يترجم الأول من موضع قوة، ويعيش فى حضارة فاتحة، وليس لديه إحساس بالنقص أمام الحضارة المجاورة لأنه وريثها. على عكس المترجم العربى الحديث الذى قد يشعر بموقف ضعف تجاه الحضارات المجاورة خاصة الحضارة الأوربية الحديثة. حضارته مفتوحة ومتلق للعلم وليس مبدعا له. وليس لديه ثقة بقدرة اللغة العربية قدر ثقته باللغة الأوربية وقدراتها. وقد تكون قدرته وحماسته للترجمة من النص الأوربى الحديث أقل من قدرة وحماسة المترجم العربى القديم على النقل من النص اليونانى القديم كما فعل أحمد لطفى السيد فى ترجمة كتاب "السياسة" لأرسطو عن الفرنسية. ومع ذلك يدخل المترجم العربى الحديث فى زمرة العلماء، ويضع نفسه موضع الحكم على هذه الترجمة أو تلك، مبينا قصور القدماء وكمال المحدثين. فامكانيات اليوم اللغوية أكثر من إمكانيات القدماء. والخلف خير من السلف بمرجعية العصرية والحداثة. لقد إستقرت المصطلحات حاليا بينما لم تستقر المصطلحات القديمة. والتراكم العلمى اليوم أفضل منه من التراكم العلمى القديم.

وقد يقال إن المترجم العربى الحديث يترجم عن لغة أوربية حديثة متوسطة، الانجليزية أو الفرنسية أو الألمانية كما كان المترجم العربى القديم يترجم عن لغة شرقية متوسطة هى اللغة السريانية. ومع ذلك فالخلاف بين الموقفين كبير. اللغة الأوربية الحديثة جزء من اللغات الهندية الأوربية وأقرب إلى اليونانية فى حين أن اللغة السريانية من اللغات السامية وأقرب إلى اللغة العربية. وعندما تكون اللغة المتوسطة، أقرب إلى النص الأصلى تكون المسافة بين الأصل والترجمة أكبر. وعندما تكون اللغة المتوسطة أقرب إلى النص المترجم تكون المسافة بين الأصل

والترجمة أصغر. وبالتالي يكون إحتمال الخطأ فى اللغة المتوسطة الأولى الأوربية أكبر من احتمال الخطأ فى اللغة المتوسطة الثانية السريانية.

الموقف الحضارى فى كلتا الحالتين مزدوج. فالنص نصان، يونانى وسريانى قديما، ويونانى وغربى حديثا. ولكن المترجم القديم كان على وعى بـه. وكـان ينقل النص كله من مستوى حضارى إلى مستوى حضارى آخر. لـم تكـن الترجمـة لديـه نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة بل كانت أحيانا نقل لفـظ بعبـارة، ونقـل عبـارة بلفـظ. وإن كانت هناك أخطاء فـى الترجمـة طبقـا لنظريـة المطابقـة فـإن الخطـأ قد يكـون راجعا إلى النص اليونانى، قراءة أو نسخا، أو فى الترجمة السريانة، قراءة أو نسخا أو نقلا. ومن ثم لا يكون الحكم عليها عن طريق المعاجم وقواميس اللغة بل بوضـع النص فى إطاره الحضارى، سواء كان النص الأصلى اليونانى أو الأصـل المترجم العربى. النص اليونانى الأصل أشبه بالخلية تتكاثر فى ترجماته السريانة والعربية فى دوائر متداخلة ثلاث. نواة الخلية الأصل اليونانى. وتكاثرها فى النص السـريانى جسم جديد، له وظائف جديدة. وتكاثره فى النص العربى جسم ثالث له وظائف أكثر تعقيدا من الجسم الأول كما هو الحال فى نظرية التطور الحى والارتقاء من النبـات إلى الحيوان إلى الانسان. وفـى كـل مرحلـة مـن التطـور تنشـأ أشـكال جديـدة لحيـاة النص، تتغير وتتبدل طبقاً للموقف الحضـارى لكـل نـص. والدليـل علـى ذلـك نشـأة المصطلحات. فلفظ "آلهة" جمع فـى الأصـل اليونـانى، ومفـرد فـى النـص السـريانى "إله"، ومفرد فى النص العربى "اله" أو "الله" مع إضافـة سـبحانه أو مـا شـابهها مـن عبارات الثناء والتعظيم. وقد يتحول لفظ "الآلهة" الجمع من النص اليونانى، ويصبـح لفظ "الملائكة" فى النص العربى لأن الله واحد والملائكة كثير. تلـك حيـاة الألفـاظ، يتوالد بعضها مـن بعض طبقـاً لحيـاة النـص وترجماتـه كمـا تولـدت المسـيحية مـن اليهودية، وكما تولد الإسلام من المسيحية واليهودية.

وفـى كـل ترجمـة توجـد مسـتويات عـدة : الحرفيـة، والمعنويـة، والعقليـة، والدينية. فترجمة متى لكتاب الشعر يوجد بها المستوى الحرفى حرصـا علـى اللفـظ وكأن المطابقة أولى مراحل الترجمة. وبها ميل إلى الشرح من أجل تقريب المعنى. فالمعنى غاية اللفظ، واللفـظ وسـيلته. وبهـا تـأثر بـالمنطق وعلـوم الحكمـة ومحاولـة لإيجاد بنيـة عقليـة للكتـاب ورؤيـة لموضعـه متجـاوزا الترجمـة الحرفيـة والترجمـة المعنوية. وبها تعبير عن الأفكار الدينية الموروثة. وكـأن الترجمـة لا تفهـم إلا بعـد إعادة التعبير عـن الوافد بألفـاظ المـوروث. لذلـك كـانت الترجمـة بهـذه المسـتويات الأربعة تأليفا غير مباشر، وإعادة كتابة للنـص مـن المعنـى مباشـرة، والتعبيـر عنـه بألفاظ مطابقة أو غير مطابقة. وبهذا المعنى تكون الترجمـة بدايـة التعليـق والشـرح

والتلخيص والجامع والعرض والتأليف فى مسار حيوى طبيعى واحد. لذلك شك الجاحظ فى قدرة المترجمين وحدهم إذا اقتصرت الترجمة على المطابقة. وهزأ بهم السيرافى دفاعا عن الموروث ضد الوافد الذى لم يتم تمثله وإعادة عرضه بلغة الموروث.

وقد كانت هذه مهمة الشراح فى الانتقال من الترجمة إلى التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف. هم حكماء المسلمين، الكندى والفارابى وابن سينا، وابن رشد. لم يكن الهدف المحافظة على الأصل اليونانى أو الترجمة العربية بل تمثله واحتوائه ونقله من منظور حضارى وافد إلى منظور حضارى موروث، من بيئة ثقافية يونانية إلى بيئة ثقافية عربية(١).

ولكن الإستشراق التقليدى يرى أن كل المراحل التالية للترجمة إساءة فهم لأرسطو طبقاً لنظرية المطابقة وكأن دور التعليق والشرح والتلخيص والجامع والعرض والتأليف هو نفس دور الترجمة، المطابقة مَعَ الأصل، وشرح الأصل دون زيادة أو نقصان كمًّا ودون تأويل أو قراءة كيفا بدعوى الموضوعية والحياد. مع أن وظيفة هذه المراحل التالية للترجمة نقل الآخر إلى الأنا وإعادة كتابة النص من منظور الوافد إلى منظور الموروث. وقد يتحول الموقف الاستشراقى إلى موقف عنصرى دفين مبدئى. فحتى لو كانت ترجمة متى لكتاب الشعر صحيحة فإن إبن سينا وإبن رشد لم يفهمانها نظرا لاختلاف الأجواء بين الشعر العربى والفارسى من ناحية والشعر اليونانى من ناحية أخرى على الأقل من حيث الموضوعات. وكيف بالشرق أن يفهم الغرب (تكاتش)؟ وكيف يستطيع الخاص أن يستوعب العام للوصول إلى الشعر المطلق؟ وإن فهم العرب كتاب "الشعر" فإنهم يصبحون إمتدادا له، وكلاء حضاريين لليونان (جبريللى). وإن لم يتأثر العرب به فقد تأثروا بكتاب الخطابة لأن العرب خطباء أكثر منهم شعراء. فما يهم هو إثبات الأثر. وليس من المعقول ألا يؤثر اليونان فى العرب (كراتشوفسكى)، وقد أثروا فى الغرب! كما خلط إبن رشد فى أداء معانى الشعر عند أرسطو وعجز عن فهمها (رينان، بايووتر). فالمترجم والشارح والفيلسوف العربى مدان، مدان فى كل الأحوال. إذا فهم النص اليونانى حرفيا فإنه ضيق أفق وإهمال للمعنى. وإذا فهم النص معنويا فإنه خلط وسوء فهم! فالعربى متهم منذ البداية. مهما فعل فعليه أن يثبت براءته. أما المترجم أو الشارع الأوربى الحديث فهو برئ منذ البداية. إذا ترجم حرفيا أحسن صنعا وراعى الموضوعية وعاش جو النص القديم، ناقلا نفسه من الحاضر الى الماضى بعد عناء وجهد. واذا ترجم أو شرح معنويا فانه أيضا قد أحسن

---

(١) حسن حنفى : "الفارابى شارحاً أرسطو"، "إبن رشد شارحا أرسطو" فى دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨١ ص ١٤٥ – ٢٧٢.

صنعا، ناقلا النص القديم إلى العصر، ومعيدا صياغته حتى أصبح مفهوما لدى المعاصرين بل أكثر من فهم اليونان له. بل إنه أكثر بلاغة وأدق تعبيرا من أرسطو نفسه حين كتب نصه اليوناني.

إن التعليق بعد الترجمة إحتواء النص بعد تقطيعه وحدات صغيرة كمن يقطع الخبز ويمضغه قطعة قطعة. والشرح تمثل الترجمة كلية ونقلها من الوافد إلى الموروث، وتحويلها من بيئة يونانية إلى عرض عقلى خالص. والتلخيص هو التركيز على المعنى بحيث يكون متحدا مع الموضوع. والجامع هو التوجه نحو الموضوع ذاته. هذه المراحل كلها الهدف منها جمال العبارة، ورصانة الأسلوب، ووضوح المعنى، وبيان القصد طبقا للمعانى الثلاثة للفظ "الفكر" : اللفظ والمعنى والشئ. فابن سينا لا يتبع النص المترجم بل يتمثله ويعيد كتابته ويحتويه أى أنه مؤلف ثان بعد أرسطو كمؤلف أول. ولما كان أرسطو قد مات فإن إبن سينا فى عصره هو مؤلفه الأول. لا ينتقل إبن سينا من اللفظ إلى المعنى إلىالشئ كما يفعل المترجم بل من الشئ إلى المعنى إلى اللفظ كما يفعل المؤلف. ومن ثم لا يجوز ضبط النص المترجم بالنص الشارح. فالشرح مرحلة تالية للنقل. كما لا يجوز رد الإنسان إلى النبات. إبن سينا هنا مؤلف وليس مترجما أو معلقاً أو شارحاً أوملخصاً أوجامعاً. ومن ثم يظهر لديه الأسلوب العربى التلقائى لا المترجم المنقول، فى مصطلحات عربية لا معربة. ومع إحالة إلى العرب لا إلى اليونان، ينقل الفكر الفلسفى من مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع فى أسلوب واضح، وعرض عقلى خالص بلا أمثلة، وترابط منطقى. يظهر البنية العقلية للموضوع، مع قدرة على الحذف والإضافة، وتغيير المادة والأمثلة اليونانية إلى مادة وأمثلة عربية. فالشعر دراسة للثقافة الوطنية. "كتاب الشعر" لأرسطو دراسة للشعر اليونانى ومحاولة تنظر له كما فعل فيكو بعد ذلك فى القرن الثامن عشر فى "العلم الجديد" تنظيرا للأساطير الرومانية باعتبارها ثقافة وطنية[١] . والكتب عن الشعر عند الفارابى وإبن سينا وإبن رشد دراسة للشعر العربى باعتباره ثقافة وطنية. ولما كان المستشرق لا يرى إلا النقل اليونانى فإن الباحث الوطنى كرد فعل لا يرى إلا الإبداع العربى.

٣- من التأثير إلى الإبداع

وتتحول نظرية المطابقة فى الترجمة إلى التأثير فى البلاغة إعتمادا على فهم الأثر والتأثر الذى يرد إليه كل المنهج التاريخى. فكما أن النص اليونانى فى المطابقة هو الأصل والنص العربى هو الفرع فى الترجمة فإن النص اليونانى فى التأثير هو أيضا الأصل والبلاغة العربية هو الفرع. الأصل هو المؤثر، والفرع هو

---

(١) حسن حنفى : "فلسفة التاريخ عند فيكو" ، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٣٦٣-٣٩٩.

المتأثر. السؤال إذن عن أثر كتاب الشعر لأرسطو فى البلاغة العربية يتضمن خطأين: الأول جعل الأصل وهو البلاغة العربية فرعا، والفرع وهو كتاب الشعر أصلا. وهو سؤال طبيعى فى الاستشراق لأنه يعتبر الغرب هو الأصل واللاغرب هو الفرع. الغرب هو المركز، واللاغرب هو الأطراف. والثانى منهج الأثر والتأثر، وهو المنهج الذى غلب على الدراسات التاريخية واللغوية فى الغرب فى القرن التاسع عشر. وهو موقف طبيعى من الغرب يتعرّف على أثره خارج حدوده كنوع من الهيمنة الثقافية وكمقدمة ودعامة للهيمنة السياسية والاقتصادية والحضارية. يتتبع الباحث الأوربى الأثر والتأثير كما يقتفى الكلب أثر اللص. فقد أخذ الفرع من الأصل بطريقة تصل إلى حد السرقة. وبالتالى تكون مهمة الباحث الأوربى الكشف عن السرقة، ومن السارق، ومكان السرقة، وحجم الجريمة، ومصير المسروق، وأوجه صرفه. وقد تكون مهمته مثل إقتصادى السوق الذى يتتبع البضاعة من المنتج إلى الموزع إلى البائع إلى المستهلك[1].

ولهذا المنهج عيوب كثيرة. فهو يقوم بتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها الإبداعى، ويحيلها مجرد إمتداد وفرع للحضارة اليونانية. الفاعلية والإبداع من الخارج والنقل والتقبل من الداخل، ونسيان العمليات الإبداعية فى الذهن والشعور. فقد أخذ العرب الأوزان من اليونان، والثقافة من الفرس. كما أن المنهج يغفل عمدا مراحل الإبداع فى القرنين الثالث والرابع عند قدامة، والخامس عند عبد القاهر، والسابع عند حازم القرطاجنى، مع أن شرط الأثر هو التواصل والتراكم. وإذا كان فهم إبن رشد فى القرن السادس كان أدق من فهم قدامة للشعر فى القرنين الثالث والرابع فذلك لأن إبن رشد فقيه يريد العودة إلى الأصول الأولى قبل تحولها إلى قراءات مختلفة على أيدى الشراح والحكماء، من أجل قراءة جديدة للأصول دون شروح متوسطة كما هو الحال فى التعامل مع النصوص الدينية. كما أن المنهج التاريخى أوسع وأشمل من منهج الأثر والتأثر وحده. إذ يتمضن النشأة والتكوين، والداخل مع الخارج. والتاريخ مثل التاريخ الطبيعى والسياسى ميدان للتفاعلات المتبادلة وليس مسارا خطيا أحادى الأثر. واستناد التاريخ إلى نفسه قد ينكر البنية فى التاريخ. فالتاريخ ليس فقط متتالية زمانية بل هو معية فى الزمان، خاصة وأن عاملى الزمان والثقافة داخلان فيه. التاريخ مثل الطبيعة، به تمثل وإخراج، أخذ وعطاء، نقل وإبداع. وإذا كان المنهج التاريخى قد تمت صياغته ضد

---

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ثالثاً : أزمة المناهج فى الدراسات الإسلامية ١- النعرة العلمية د- منهج الأثر والتأثير ص ١٠٢ ـ ١٠٨، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

الاتجاه النقدى الذى يقوم على المطابقة مع النص (خلف الله) والاتجاه الفنى (جابريللى) فإنه أيضا قد يقع فى محظور السرد التاريخى، وإنكار الموضوع المستقل عن التاريخ، ونسيان البنية التى تحكم مساره. لذلك كانت المناهج الظاهراتية والبنيوية رد فعل على المناهج التاريخية من أجل رؤية الماهية وإكتشاف البنية فى الظواهر الأدبية والاجتماعية. وهى مناهج تؤدى نفس الغرض فى الدقة المنهجية، والرغبة فى الحداثة، ولا تعارض العلم الدقيق. وأن البعد الفنى فى الشعر فى مجتمع الشعراء يحمى الباحث خاصة إذا كان فنانا أو أديبا من الوقوع فى منهج الأثر والتأثر. كما أن حضور الشعر العربى فى الوعى العربى يجعل الباحث مشاركا بوجدانه فى البحث، يتوحد فيه المنهج بالموّضوع، ويعيش كلاهما كتجربة حية فى الشعور.

وإذا كان كتاب الشعر لأرسطو حاضراً فى الوعى الثقافى الأوربى قدر حضور الشعر العربى فى الوعى الثقافى العربى يخطئ الباحث العربى فى موقفه الحضارى عندما يتمثل موقف الباحث الأوربى ويترك موقفه الخاص. ويخطئ عندما يضع نفس السؤال: أثر كتاب الشعر لأرسطو فى البلاغة العربية لأن السؤال الصحيح هو : كيف تمثل البلغاء العرب كتاب الشعر لأرسطو؟ ويتطلب هذا السؤال تغير الموقف الحضارى للمستشرق إلى الموقف الحضارى للباحث العربى. فالأصل هو الأنا والفرع هو الآخر. إن هذا السؤال المغلوط، أثر الآخر فى الأنا، إنما يعبر عن الوضع الحالى للثقافة العربية، أثر الغرب فى العرب، أثر المركز فى المحيط. ثم نسقطه على القدماء، فيصبح أثر: أرسطو فى الثقافة العربية أو أثر كتاب الشعر عند البلاغيين العرب. وإن مجرد البحث الوطنى قادر على أن يبدع منهجه الذى يجمع بين النقل والإبداع، ويتتبع مراحل الإبداع فى النقد العربى. لقد تحول منهج الأثر والتأثر إلى هم عند الباحث، تعذيب الذات فى الظاهر وفرحها فى الباطن. فالمركز حاضر فى الأطراف، وأرسطو عندنا أيضا وليس عند غيرنا فقط فيخف الأحساس بالنقص عند الأنا تجاه الآخر، وتفرح بمشاركتها فى التراث الإنسانى العام بدلا من تهميشها فى الأطراف. صحيح أن رفض الأثر والتأثر لكتاب الشعر نظرا لعدم فهم المسلمين له كما يقول المستشرقون (تكاتش، جبريللى، كراتشوفسكى) أو لأصالة المسلمين كما يقول الباحثون العرب (طه حسين) حكمان مسبقان. فلا يثبت الأثر والتأثر ألا بتحليل مضمون دقيق لكل الإحالات فى مؤلفات البلاغيين العرب إلى أرسطو وكتاب الشعر وليس مجرد التشابه بين فكرتين. فالعقل البشرى واحد، والحقيقة واحدة بالرغم من تباين المواقف وإختلاف الحضارات. ولا يمكن الحكم بالأصالة إلا بعد وصف العمليات الحضارية التى يتم من خلالها التحول من النقل إلى الإبداع.

ويتم الإبداع باجتماع الوافد والموروث. التضحية بالوافد من أجل الموروث وقوع فى تحجر الأصالة. والتضحية بالموروث من أجل الوافد وقوع فى التبعية والتقليد. وإن إحالة كل إبداع نظرى عربى فى البلاغة إلى أثر كتاب أرسطو انكار للإبداع الذاتى للشعوب والحضارات، وتضحية بكل الإبداع الحضارى خارج المركز الأوربى القديم بناء على افتراض وهمى. فقد جمع الآمدى بين النقد اليونانى والنقد العربى، و"عربى بين ثقافتين"، يجمع بين القديم والجديد، بين الوافد والموروث[1] . كما جمع بينهما أبو هلال العسكرى فى الصناعتين. ويوجد المصدران فى كتب البلاغة العربية، الخارجى والداخلى. ولا يخلو كتاب فى البلاغة من المصدر الداخلى الذى لا يعرفه المستشرق ولا يعتنى به. فلايهمه إلا الوافد من اليونان إلى العرب. فى حين أنه قد تخلو كتب عدة فى البلاغة من المصدر الخارجى، ولا يعتمد إلا على المصدر الداخلى كما هو الحال عند الجاحظ فى "البيان والتبيين". وإن كل طرق التجديد ووسائله إنما هى نتيجة لهذا التفاعل بين المصدرين، والتعبير عن مضمون أحدهما فى صور الآخر[2]. وقد يبقى التياران متمايزين فى البداية وفى الظاهر، تيار فلسفى يونانى تأثر بالشعر والخطابة وبمصادر فلسفية أخرى، وتيار عربى خالص نشأ من رواية الشعر والتنافس بين الشعراء. ولكن التجديد فى التعبير عن أحدهما بلغة الآخر. فالتجديد فى الشعر العربى فى الدراسات الوطنية يقابل منهج الأثر والتأثر فى الدراسات الاستشراقية. فى التجديد الآخر وسيلة والأنا غاية، وفى الاستشراق الآخر غاية والأنا وسيلة.

وفى عمليات الإبداع يتم وضع الآخر فى إطار الأنا. ومن ثم يصبح المنطق حالة خاصة للغة. فالمنطق لغة اليونان، واللغة منطق العرب. المنطق لغة الفكر، واللغة منطق الكلام. القضية هى الجملة، والموضوع والمحمول هما المتبدأ أوالخبر عند اللغويين، والمسند والمسند إليه عند النحويين. والرابطة فعل الكينونة الذى لا يظهر فى اللغة العربية. وأسوار القضايا حروف التوكيد. والسلب والإيجاب فى المنطق هو النفى والإثبات فى اللغة. وقد جعل العرب الشعر جزءاً من المنطق. فهو أحد أجزاء نسق أرسطو من أجل تنظير الشعر اليونانى وتحويله إلى قواعد للخيال أسوة بالمنطق، قواعد التفكير. جعله الشراح المسلمون أحد أجزاء منطق الظن بعد الجدل والسفسطة والخطابة فى مقابل منطق اليقين، المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان. أمثلته يونانية، ومادته من الشعراء والخطباء. وكان من الطبيعى أن يعاد بناء الشعر حتى يدخل كنظرية عامة فى المنطق. ونظرا لارتباط

---

(١) أنظر دراستنا "عربى بين ثقافتين"فى هذا الكتاب .

(٢) التراث والتجديد، رابعا طرق التجديد أو منطق التجديد اللغوى ص ١٢٣ ـ ١٥١.

الشعر بالمخيلة فقد إرتبط بالالهيات قدر إرتباطه بالمنطق. لقد جعل البلاغيون الشعر نوعا من الاستدلال. وعند عبد القاهر هو نوع من البرهان لأن للتخييل معنيين : الأول فنى، والثانى منطقى.

وقد كان هدف الحكماء من قبل تمثل هذا المنطق للشعر اليونانى وتعميمه حتى ينطبق على حالات شعرية أخرى كالشعر العربى. لذلك كان هدف الحكماء مع البلاغيين هدفا مزدوجا : إحكام النظرية اليونانية وجعلها قابلة للتطبيق فى حالات شعرية أخرى، وفى نفس الوقت المساهمة فى الإبداع النظرى للشعر العربى. فنقد قدامة للشعر بحث عن قوانين عامة للشعر وليس فيها أثر لأرسطو. بل هو تطور طبيعى للحضارة الإسلامية فى تفاعلها مع الحضارات المجاورة. كما حاول حازم القرطاجنى فى القرن السابع إتمام قوانين الشعر عند أرسطو بقوانين أخرى مناسبة للشعر، الأرحب ميدانا والأعظم تصرفا من فنون القول فى الشعر اليونانى. ولا يأخذ قسمة أرسطو الشعر إلى مديح وهجاء لتطبيقها على الشعر العربى وهو أوسع نطاقا من الشعر اليونانى. وقد شرح إبن سينا فكرة التخييل والمحاكاة بهدف توسيع النظرية. كما عرضها إبن رشد من أجل تعميمها على آداب أخرى. كان النقد فى البداية جزئيا دون وضع للقواعد العامة. ولكن العمومية لم تأته من أرسطو بل من نمو الحضارة الذاتى وإنتقاله من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة الكليات كما هو الحال فى الرسالة للشافعى فى أصول الفقه، وعلم العروض للخليل إبن أحمد، وعلم النحو لسيبويه. وكيف تكون القواعد أرسطية ومشكلة العقل والنقل أساس الحضارة الإسلامية، وعلم الأصول كله علم لوضع القواعد الفقهية للاستدلال؟ يبدأ إبن سينا بالقانون الكلى العام بعد أن تحول الشعر إلى نظرية كلية. والمعنى الخاص لا معنى له إلا فى إطار النظرية العامة. ومن ثم ليس فى إعتبار قدامة الشعر صناعة معيارية أى أثر يونانى لأن الحضارة الإسلامية كلها معيارية فى علومها، تبحث عن القواعد والأصول.

وإذا ما إستعمل الحكماء والبلاغيون القياس فإن ذلك لا يعنى أثرا أرسطيا، فالقياس أساس الشرع ومنطق العقل. والعقل أساس النقل. ويدخل كلاهما مع الواقع فى صور مركبة فى الأقيسة الفقهية. وليس المنطق هو أرسطو ولكنه نظرية فى العقل. والعقل ليس أرسطو بل هو العقل الإنسانى العام عند اليونان والعرب. وإن تأثر الجاحظ بالمنطق والنظر إليه على أنه نوع من الدلالة ليس تأثيراً من أرسطو لأن المنطق قد تم عرضه على العقل فأثبته العقل. فالجاحظ يتبع العقل، هذا القاسم المشترك بين اليونان والعرب. كما أن تعميم إبن المعتز فى البديع ليس نتيجة لأثر منطق أرسطو بل لقدرة العقل النظرية أسوة بباقى العلوم فى العروض والنحو

وأصول الفقه. كما أن اتجاه أبى هلال العسكرى فى الصناعتين إلى التقسيم
والتصنيف ليس أثرا من أرسطو لأن القسمة والتصنيف من أصول العلم عند
المسلمين، أصوليين وفلاسفة وكما هو الحال فى" أقسام العلوم العقلية "لابن سينا
وفى "إحصاء العلوم" للفارابى. ونقد الشعر عند قدامة ليس متشبعا بالروح اليونانى.
فالشعر فى تعريف قدامة" قول موزون مقفى يدل على المعنى". وقد خلا من صفة
الذاتية عند أرسطو وهى المحاكاة. كما أن تحليله للمعانى والأغراض من ناحية
والنظم من ناحية أخرى ليس من تأثير المادة والصورة عند أرسطو بل من طبيعة
تقسيم الكلام. كما أن تقسيم قدامة لأنواع الشعر ليس صدى لتقسيم أرسطو. وإذا
ترك قدامة الفخر وذكر الآثار كمديح فليس من تأثير أرسطو. والغلو فى المعانى
ليس من أرسطو بالرغم من إشاراته لها. بل إن قدامة ينصر مذهب الغلو. فأحسن
الشعر أكذبه. وليس الغلو أثرا من أرسطو فى تصوره مخالفة الشعر للواقع. وليس
سوء فهم لابتعاد العرب عن خرافة اليونان. إرتبط الشعر اليونانى باللغة اليونانية
كما إرتبط الشعر العربى والمنطق الأصولى باللغة العربية. ولا يرد حكم الغلو
والتوسط إلى كتاب الشعر، المصدر الخارجى بل إلى روح الإسلام، المصدر
الداخلى. فقد كان المثل الأعلى فى الشعر يقوم على التوسط الطبيعى الفطرى الذى
لا شأن له بتعريف الفضيلة عند أرسطو وسطا بين طرفين. كما تعرض نقد الشعر
لمشكلة الغريب أو العامية وهى مشكلة لم تواجه أرسطو بمثل هذه القوة.

وهناك موضوعات بلاغية عربية صرفة لم يتعرض لها البلاغيون تحت
تأثير أرسطو مثل اللفظ والمعنى، والتخيل والمحاكاة، والصدق والكذب، والنظم
والطرق الشعرية، فمشاكل البلاغة العربية نابعة من طبيعة اللغة العربية. فمشكلة
اللفظ والمعنى ليست ناشئة من مشكلة الصورة والمادة عند أرسطو. فشتان ما بين
اللغويات والطبيعيات. وقد عرف العرب هذا التقابل بين اللفظ والمعنى قبل معرفتهم
بالتراث الأرسطى. فهى مشكلة فى الموروث قبل أن تكون فى الوافد. برزت فى
مشكلة خلق القرآن حتى ولو كان أرسطو قد تكلم عنها فى "كتاب العبارة"، ونص
على أن الكلام فى النفس وليس فى الصوت. وقبل أن يكون مبحث اللفظ والمعنى
فى المنطق فإنه مبحث عربى صرف عند المتكلمين والأصوليين والحكماء
والصوفية. بل إنه مبحث لغوى بديهى وليس مشكلة بلاغية وبالأولى ألا تكون
أرسطية. هى مشكلة عامة فى كل حضارة لم تشغل بال أرسطو كثيرا فى كتاب
الشعر. كانت أدق فى علم المنطق ثم إنتقلت عند المسلمين فى علم البلاغة متصلة
بالواقع الشعرى بما فيه من تقليد وتجديد. يلتقيان عند عبد القاهر فى "أسرار
البلاغة"و" دلائل الإعجاز". ساعدت عوامل داخلية على نشأتها، سلطان الشعر القديم
الذى يرتكز على اللفظ ثم ظهور أبى تمام بمذهب جديد فى الشعر يرتكز على

المعنى. هناك إبداع شعرى داخلى قبل أن يكون هناك أثر خارجي. والجمع بين اللفظ والمعنى هو موقف المسلمين بإجماع باستثناء الحشوية التى ترتكز على اللفظ وحده. وكانت للمشكلة دوافع إعتقادية وسياسية وإجتماعية محددة. نشأت فى جو دينى، وبدأت حول القرآن، هل هو اللفظ أم اللفظ والمعنى؟

وقد تحدث إبن المعتز عن الأسلوب كما تحدث أرسطو دون أن يكون فى حديثه بالضرورة أى أثر لكتاب "الخطابة". وهل يحتاج الخطباء العرب، خطباء الطبيعة والسليقة، إلى نظريات أرسطو التعليمية فى الخطابة؟ والصدق الفنى ليس من أرسطو بل طبيعة الشعر العربى. وتعود القضية إلى القائل نفسه عندما يترك نفسه على سجيتها يكون صادقا. وعندما يتكلف ويتصنع يكون كاذبا. أما إهتمام عبدالقاهر بالنظم فإنه كان بدافع الرغبة فى معرفة إعجاز القرآن وليس من فكرة الوحدة عند أرسطو فى حديثه عند التراجيديا. النظم عند عبد القاهر وسيلة لمعرفة إعجاز القرآن وليس من الأسلوب عند أرسطو. وكون النظم لديه صورة المعانى لا مادتها لا شأن لذلك بفكرة أرسطو من أن الشعر محاكاة لأفعال أو لمعانٍ. وإذا كانت الوحدة من الأفكار الأساسية فى "كتاب الشعر" فإنها أيضا أساس العقيدة فى الحضارة الجديدة. الوحدة الفنية جزئية بينما الوحدة العقائدية شاملة وقادرة على احتواء الوحدة الجزئية: وإن إفتراض الأثر فى مسائل عامة مشابهة لا ترتفع إلى درجة التعمق الكامل للصناعة الشعرية ولا إلى التفصيلات الجزئية إفتراض يقوم على الحد الأوسط بين الافراط والتفريط.

وهناك كثير من المسائل البلاغية من الموروث الخالص وتعبر عن البيئة الإسلامية ولا صلة لها بالثقافة اليونانية. ومن ثم تخلو كلية من الأثر والتأثر. وتمتلئ بالعبارات الدينية بل الصوفية تجعل العلم نوراً و بصيرة وكشفا للحجاب. فقد وردت أساليب التشبيه والتمثيل والاستعارة فى القرآن. وقد لجأ الزمخشرى إلى التمثيل مثل عبد القاهر نظرا لوجود آيات ظاهرها يوهم بالتشبيه. وهناك آيات أخرى لا يمكن فهمها على أنها تشبيه وتمثيل. وقد يكون التمثيل والتخييل دليلا على الربوبية والوحدانية كما يشهد بذلك كلام الرسول والعرب. والتخييل موجه إلى المتكلمين الذين عابوا الشعر ووصفوه بالكذب. وليس بين ذم الشعر لكذبه وبين دعوة الشعراء إلى الصدق وإلزامهم صور المنطق فرق كبير. فالتمثيل القرآنى أخف من التمثيل الشعرى.

وقد إرتبط النقد العربى بنقد القرآن نفسه. كما ارتبط نقد الشعر إرتباطا وثيقا بالرواية فى علم الحديث، والاكتفاء أحيانا بالرواية كنقد خارجى دون نقد داخلى،

بالسند دون المتن [1] . ثم غلب النحو اللغة عند آخرين قبل أن يغلب الذوق. لذلك إرتبط النقد بالسرقات الأدبية والانتحال. كما عالج النقاد الصلة بين الشعر والتاريخ ليس بناء على ما قاله أرسطو بل قاصدين القصص القرآنى كما وضح فى الدراسات الحديثة حول الفن القصصى فى القرآن. بل إن قسمة الشعر عند إبن رشد إلى مديح وهجاء أكثر إنطباقا على القصص القرآنى منها على الشعر العربى. ويكثر إبن المعتز من إيراد الأمثلة القرآنية والأحاديث والخطب والشعر القديم ليثبت أن هذه الأساليب الأدبية التى يسميها البديع لم يخترعها المحدثون بل إعتنى بها القدماء، وأنها من الموروث وليست من الوافد. يكفى أسماء البيان والبديع والقدرة على وضع المصطلحات العربية فى مقابل المصطلحات الوافدة. ولا يفسر عبد القاهر بمفهوم النظم بلاغة القرآن فحسب بل كل كلام بليغ شعرا أو نثرا. هناك إذن نظرية أعم يعطيها الوحى كى تنطبق على غيره حاول وضعها عبد القاهر فى "أسرار البلاغة" ثم تطبيقها فى "دلائل الاعجاز". بل إن الآمدى يشرح العلل الأربع عند أرسطو باللجوء إلى التصور الإسلامى للخالق والمخلوق حتى يمكن إحتواء الوافد فى الموروث.

إن التعامل الحضارى مع الوافد والموروث ليس بالضرورة عن طريق منهج الأثر والتأثير بل عن طريق التفاعل العضوى بين الاثنين. الوافد يظهر الكامن فى الموروث، والموروث يوسع من إطار الوافد. مثل ذلك التخييل بين أرسطو وعبدالقاهر. لقد إتسع نطاق التخييل عنده حتى شمل العرب واليونان من أجل خلق رؤية حضارية شاملة لا فرق فيها بين العرب واليونان. كما حاول الآمدى الجمع بين التيارين العربى الذوقى واليونانى الفلسفى فى تصور واحد كلى وشامل. ويؤكد حازم القرطاجنى مع إبن سينا والفارابى أن القوانين التى وضعها أرسطو غير كافية لأن تطبق على أشعار العرب. ويستند إلى مقارنة أشعار العرب التى تصف الذوات والجواهر وبأشعار اليونان التى تصف الأفعال والأحوال. ويستشهد بآخر فقرة لابن سينا فى كتاب الشعر، كل أمة لها خاصيتها فى الشعر، فخصوصية أشعار اليونان بأوزانها وموضوعاتها الخرافية. وتميزهم بالشعر الملحمى (التاريخى) وهو ما جاء القرآن بالقصص بديلا عنه. وخصوصية العرب تشبيه الأشياء بالأشياء، الذاوات لا الأفعال . فعلى أرسطو التعلم من العرب بنيويا، وليس على العرب التعلم من

---

[1] أنظر دراستنا :"من نقد السند الى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ص ١٣١-٢٤٣.

أرسطو تاريخيا. فتوسيع القوانين الشعرية أو الزيادة عليها من الشعر العربى على الشعر اليونانى يكون من أجل الشعر المطلق وإيجاد قوانين عامة للشعر تنطبق على شعر الأمم كلها. ولو علم أرسطو غير شعر اليونان لزاد قوانينه. ويستشهد حازم بآخر فقرة فى كتاب الشعر أيضا لابن سينا تبين ضرورة الاجتهاد والريادة والإكمال، ويحقق مشروعه فى التحول من النقل إلى الإبداع، وليس فى التوفيق بين التيارين اليونانى والعربى أو فى غلبة التيار اليونانى عليه كما غلب على عبدالقاهر التيار العربى.

يتميز" كتاب أرسطوطاليس فى الشعر" بالوضوح التام، وبالدقة والتحليل "الميكروسكوبى" الدقيق. فله فضل الريادة مع باقى الرواد. وهذه المراجعة إثراء للحوار بين القدماء والمحدثين، بين الاستشراق الغربى والدراسات الوطنية. وهو إجتهاد قد يخطئ وقد يصيب. وهى قراءة ذاتية وليست عرضا موضوعيا. تظهر الكامن وتبرز القضية. وتعيد طرح الأشكال دون أن تقدم مادة جديدة أو رأيا جديدا. تمثل نقلا من الأدب إلى الفلسفة، ومن حالة خاصة، كتاب الشعر، إلى حالة عامة أرسطو، إلى حالة أعم، التراث اليونانى كله. وأرسطو موضوعيا هو أكمل ما فى التراث اليونانى. لم تتم الإحالة فيها إلى نصوص الكتاب إكتفاء بشهرته. وتمت الإحالات إلى دراسات سابقة عالجت نفس الموضوع، وطرحت نفس الاشكال بعيدا عن النرجسية والتمركز حول الذات. ويظل الموقف الحضارى للباحث، علاقة الأنا بالآخر كوضع مبدئ، هو الذى يحدد منهجه ورؤيته فى البداية والنهاية.

(١٢)

قــراءة "مفهـــوم النـــــص"

عـــرض و مراجعــــة

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣-   )[*]

أولاً : قراءة النص أم قرءاة النفس ؟

عندما يقرأ الباحث موضوعاً خارجياً مستقلاً عنه ومحايداً أمامه فإنه يشاهد ويقارن، ويصف ويحلل، مثل عالم الطبيعة. أما عندما يقرأ موضوعاً هو جزء منه فإنه يحلل نفسه، ويصف تجاربه، ويعبر عن مواقفه. وقراءتي "مفهوم النص" من النوع الثاني[١]. فالموضوع وصاحبه، والكتاب ومؤلفه، كلاهما من مكونات النفس، وجزء من تاريخها، بل بنيتها، إلى حد يصعب معه تحديد من يقرأ من؟ هل يقرأ "مفهوم النص" مشروع "التراث والتجديد" ويعكس عليه صورته، أو تقرأ المراجعات المستمرة لمراحل "التراث والتجديد" ، منذ البيان النظرى الأول "موقفنا من التراث القديم" (١٩٨٠) إلى "من العقيدة إلى الثورة" (١٩٨٩) حتى "من النقل إلى الإبداع" الذى هو فى سبيل التكوين "مفهوم النص"، الذى تنعكس صورتها عليه؟

"مفهوم النص" تطوير لمشروع "التراث والتجديد"، وأحد مراحله المتقدمة، من المغزى إلى الدلالة، ومن التلوين إلى التأويل، ومن الخطاب الإيديولوجي إلى الخطاب العلمى، ومن القراءة المغرضة إلى القراءة المنتجة، ومن قراءة الحاضر فى الماضى إلى قراءة الماضى فى الحاضر، ومن البناء الشعورى إلى البناء التاريخى، ومن إعادة الطلاء إلى إعادة البناء[٢]. فمن هذا الموقف المتقدم لـ "مفهوم النص" تتم قراءته ومراجعته، لا من أجل إرجاعه إلى الوراء، إلى المصدر الذى خرج منه . فالجنين لا يعود إلى الرحم، ولكن من أجل دفعة إلى الآمام، إلى حلمه الذى يسعى إليه، حتى يحقق مرحلته المتقدمة، وحتى يستقل الجيل الجديد عن الجيل القديم، ثم يصبح الجيل الجديد قديماً يتولد عنه جيل جديد ثان، فى دورة مستمرة للحياة. ويتحقق توالد الباحثين والمفكرين والفلاسفة والعلماء بعضهم من بعض، كما هو الحال فى أنساب الآلهة عند القدماء. نعيش ذلك منذ فجر نهضتنا الأخيرة عند الرواد الأوائل للتيارات الفكرية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث، من الأفغانى

(*) مجلة فصول، المجلد التاسع، العددان الثالث والرابع، فبراير ١٩٩١ ص ٢٢٧-٢٣٧.

(١) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد: التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى. ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ص٥٤ ـ ١٠٩.

والطهطاوى وشبلى شميل إلى الجيل الثانى : محمد عبده ولطفى السيد وفرح أنطون، إلى الجيل الثالث : رشيد رضا وطه حسين ويعقوب صروف، إلى الجيل الرابع: حسن البنا وأمين الخولى وزكى نجيب محمود. ويعترف المؤلف بفضل السابقين طه حسين وأمين الخولى ، ونحن، المراجع والمؤلف، أبناء الجيل الخامس(١).

وهذا كله يفرض منهجاً معيناً فى المراجعة. فمجرد العرض تكرار لا جديد فيه. وقراءة الكتاب نفسه، فى هذه الحالة، أفضل من مراجعته. فالنص المباشر أفضل من التوسط إليه بوسيط هو المراجعة. ومتى يمضغ أحد لأحد لقمته؟ أما قراءة النص من أجل إعادة إنتاجه فيشمل العرض والقراءة، أى العرض الكاشف، إما بالرجوع إلى بنية النص ذاته وتركيبه من حيث فن التأليف وصنعة الكتاب، وهذه هى المراجعة الشكلية، أو بإرجاعه إلى الموضوع ذاته من أجل إعادة دراسته من حيث هو علم. وهذه هى المراجعة الموضوعية.

ولا تعنى المراجعة كيل المدح أو الذم للكتاب وصاحبه. فقد جاوز الفكر العربى والبحث العلمي فى أوطاننا هذا الذى برع فيه القدماء والمحدثون، المديح والهجاء، شعراً ونثراً، علانية وسراً. فالمؤلف عالم ومواطن جاد والمراجع كذلك، والقضية مشتركة، والهم لدى الجميع، والصواب صواب الاثنين، والخطأ خطأ الاثنين. كما لا تعنى المراجعة بيان الصواب والخطأ، الصواب لتأييده والثناء عليه، والخطأ لنقده والتحذير منه. فتلك مراجعة المتفرجين وليس اللاعبين، والعاجزين وليس القادرين. إنما تعنى المراجعة المشاركة فى إنتاج النص بما هو عمل جماعى، وبمسئولية جماعية. القضية قضية الجميع، والمسئولية مسؤولية الجميع.

إن المراجعة ذاتها عمل مشترك بين المراجع والمؤلف، لا فى قراءة مشتركة للنص فحسب، بل فى المراجعة الفعلية كذلك. يقرأ المراجع المؤلف، ثم يقرأ المؤلف مراجعة المراجع، ثم يقرأ المراجع مراجعة المؤلف لمراجعته. وهكذا يستمر الإنتاج المشترك للنص بين المؤلف والقارئ بوصفه مراجعاً، وبين القارئ والمؤلف بوصفهما مراجعين لنص المؤلف الأول. وهكذا يمكن الحصول على تأليف مشترك ومراجعة مشتركة، بحيث لا يكون هناك فرق بين التأليف والمراجعة، بين النص المؤلف والنص المراجع، أو ، باختصار ، بين المؤلف الأول والقارئ الأول. ثم يموت كلاهما ويصبح نصهما ملكاً للجميع، قراءة وتأليفاً وإعادة إنتاج. وهكذا يتطور العلم، وتتقدم المعارف، وتتراكم الخبرات. وقد نشأ

(١) مفهوم النص ص ٢٠ـ٢١

"مفهوم النص" نفسه من هذا العمل المشترك بين المؤلف وطلابه، سواء في آداب القاهرة أو آداب الخرطوم[1] .

وتصعب المراجعة إلا عندما لا يتناقض الموقف، موقف المؤلف وموقف المراجع. فالمراجعة في هذه الحالة تكون أشبه بالتحسين منها بالقلب. وتكون في الفكر أشبه بالإصلاح منها بالثورة، وأقرب إلى الاتصال منها إلى الانقطاع، تنويعاً على لحن، وليس لحناً مقابلاً، وبلغة الموسيقى "هارموني" وليس "كونترابونت". ومراجعة "مفهوم النص" مثل هذه الحالة إتفاق بين المراجع والمؤلف في الجوهر وإن لم تكن في الأعراض، في النوع وإن لم تكن في الدرجة. ومن ثم تكون مهمة المراجعة هي دفع النص إلى ميدانه وليس إخراجه منه، وقياسه بمقاييسه وليس نقلا له إلى ميدان آخر خارجه، وتطبيق مقاييس أخرى عليه. ويكون الغرض من بعض الملاحظات النقدية هو إكمال النص وإعادة إنتاجه. فما تم كسبه قد حصلنا عليه. إنما المراجعة هي طلب المزيد من المكاسب دون خسارة تذكر، إلا سهواً أو نسياناً.

ومن الظلم في المراجعة مطالبة المؤلف بما لم يقم به على أساس أن كان من الواجب أن يفعله. فلو كان الأمر كذلك لكان قد فعله. وفي هذه الحالة تكون المراجعة تأليفاً موازياً ثانياً وليس إنتاجاً مشتركاً للنص الأول. الكتاب في النهاية رؤية المؤلف وعمله وليس رؤية المراجع وعمله. ولكن من العدل مراجعة المؤلف فيما فعله فحسب من أجل تحسينه وإكماله بما هو مسئولية مشتركة، وتذكيره بما فات، أو تصحيح حكم، أو إتقان لفن الصنعة، أو شحذ لهمة، أو تحقيق النوايا بدلاً من الاكتفاء بالإعلان عنها . وكلنا هذا الكيان المزدوج بين الحلم والواقع، بين الطموح والإمكان، من أجل مزيد من الكمال الذى نسعى إليه.

ليت المراجع كان أديبا ناقداً ليحسن المراجعة، أو كان لغوياً ليحسن فهم الدلالات، عالماً بالتراث الأدبي والبلاغي ليحسن تقدير الموقف. لكن المراجع مشتغل بالتراث الفلسفي، يتعامل مع "مفهوم النص" بوصفه كذلك، لا سيما أن الكتاب يتضمن بين دفتيه مادة من علوم القرآن ومن علم أصول الفقه ومن علوم التصوف، وإن لم يضم شيئاً من علم أصول الدين ومن علوم الحكمة، من الكلام والفلسفة. وإنها لمجازفة من أجل التقاء العلوم والتخصصات في حضارة تجمع بينها، ويجمع بينها المؤلف في ميدان "الدراسات الإسلامية"[2]

(١) المصدر السابق ص ٥.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢

ثانياً : "مفهوم النص" فتح جديد

ويمثل "مفهوم النص" فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية واللغوية، متجاوزا تكرار القدماء الذى لا يضيف جديداً، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة، ترجمة وتأليفا[1]. إنه جهد أصيل لقراءة القدماء من منظور المحدثين . وإنها لمعادلة الصبعة، وميزان ذهب لا يقدر عليه إلا القليل، هذا الوسط المتعادل الذى حاول "مفهوم النص" الحرص عليه. لم يضح صاحبه بالموضوع، أى النص، من أجل الذات، أى المفسر، ومن ثم رد النص إلى قارئه، ولا بالذات من أجل الموضوع، وفصل النص عن مؤلفه وقارئه، وإعطائه بنية مستقلة، بصرف النظر عن وجوده الشعورى. بل حاول الجمع بين الأثنين فى نسق متناسب، واعتدال واتزان، ليحقق المعادلة الصعبة بين المنهج الظاهراتى والمنهج البنيوى[2] .

وهو دراسة للنص الدينى، "القرآن الكريم"، دراسة أدبية من حيث أشكال تكونه. وهو الهدف الأول من الدراسة[3] . فالنص فى النهاية نص، لا فرق بين النص الدينى والنص الأدبى والنص التاريخى والنص القانونى والنص الفلسفى.. إلخ. فالكل إبداع. ولا اختلاف بين النصوص من حيث تكونها وأثرها، تشكلها وتشكيلها إلا فى الدرجة. أما فى النوع فلا اختلاف. فالمسافة بين النص الدينى والنص الأدبى ليست بعيدة.

والوحى الإلهى هو قصد من الله تعالى إلى الإنسان، وخطاب موجه إلى البشر على لسان النبى وبلغة قومة. فالوحى الالهى هو وحى ألقاه الله تعالى وتلقاه البشر. أعطاه الله تعالى، ونطق به النبى، وفهمه الناس. ولا شئ يخرج من لا شئ، فالكل حلقات متصلة. وإنما الاختلاف فى الصياغة وفى الأثر، فى الشكل وفى المضمون. فالمسافة ليست بعيدة بين الشعر القديم والقرآن الجديد ، بين السجع القديم والأسلوب القرآنى[4] . ويمكن دراسة الخصائص الأسلوبية بين سجع الكهان وبين

---

(١) انظر مثلا من المترجمات : جيرار جينيت : مدخل لجامع النص، ترجمة عبد الرحمن أيوب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٦. رولان بارط: لذة النص، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان، توبقال ١٩٨٨. رولان بارط: درس السيميولوجيا، ترجمة بنعبد العالى، توبقال ١٩٨٦. محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعرى (استراتيجية التناص)، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٦. عبد الفتاح كيليطو: الحكاية والتأويل، دراسات فى السرد العربى، توبقال ١٩٨٨.كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفى للنظر السياسى العربى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٦. محمد السرغينى : محاضرات فى السيميولوجيا، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨٧.

(٢) مفهوم النص ص ٦

(٣) المصدر السابق ص ٢١-٢٢

(٤) المصدر السابق ص ١٥٧-١٦١ ص١٦١-١٦٤

القرآن[1] . ومراحل الوحى متصلة من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. عرف الغرب اليهودية ولم يتبنوها لعنصريتها. كما عرفوا النصرانية لأنها دين الروح المحتلين ديار العرب، وعرفوا الإسلام من خلال الحنيفية دين إبراهيم [2] . لا يوجد فى الإنتاج الأدبى لقوم حلقات مفقودة، وإبداع أصيل على غير منوال. ولا يقلل ذلك من شأن الإبداع. لقد ربينا على أن الإسلام قطع مع الجاهلية، وأن ثورة ٢٣ يوليو انفصال عما سبقها. فلا نحن حافظنا على القديم وفهمنا تطوره، ولا على الجديد لعدم تأصيله.

النص منتج ثقافى، صاغة البشر شفاهاً أو تدويناً، لا فرق فى ذلك بين النص الأدبى أو النص الدينى [3]. ولا فرق فى ذلك بين النصوص الدينية القرآنية والتوراتية والأنجيلية إلا فى مدى قرب نواة النص Urtext من النص المنتج. فى حالة النص القرآنى، نواة النص هو النص لأنه لم يمر بحقبة شفاهية، بل كان مدوناً منذ لحظة الإعلان. وإنما كان الاختلاف فى لهجة القراءة وفى جمع النص وتدوينه. وفى حالة النص الإنجيلى هناك مسافة بين النواة والنص لأنه مر بحقبة شفاهية تتراوح بين ربع القرن والقرن. وفى النص التوراتى تبعد المسافة بين النواة والنص لأن المسافة بين الإعلان والتدوين تجاوز الستة قرون، من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، حين عاش موسى، حتى القرن السابع قبل الميلاد، فى الأسر البابلى، حين عاش عزرا الكاتب الذى دون التوراة.

والوحى بشرى بمعنى أنه معطى لبشر، وهو الرسول، ومصوغ بلغة بشرية، هى اللغة العربية، ومنقول إلى البشر ليحوله إلى شريعة فى حياتهم الخاصة والعامة. نقله الرواة شفاهاً، ودونه الحفظة كتابة فى أثناء حياة الرسول وبعده. فهمه الناس، واختلفوا فى تفسيره، بل تضاربوا فى تأويله. وتبنته أنظمة سياسة واجتماعية متباينة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، المحافظة منها والليبرالية، الرجعية والتقدمية. إنه كلام الله عندما أصبح كلاماً للبشر[4]. وتلك أهمية المنهج [5] .

والوحى يعنى الإعلام.وهو لا يشير إلى النبوة وحدها بل إلى أى نظام من الرموز للحيوان وللنبات وللجماد، ليس إلى الإنسان وحده. الوحى نظام إتصال وإعلام. وقد كان جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية السائدة قبل الإسلام. "وهذا كله

---

(١) المصدر السابق ص ٩١-٩٢

(٢) المصدر السابق ص٧٠-٧٤.انظرا أيضاً، سيد محمود القمنى: النبى إبراهيم والتاريخ المجهول، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٧

(٤) حسن حنفى "من العقيدة إلى الثورة"، الجزء الثانى، التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ص ٦٠٠ ـ ٦٦٤، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٥).مفهوم النص ص ٢٧-٣٢

يؤكد أن ظاهرة الوحى - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانيه،بل كان جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعا من مواصفاتها وتصوراتها"[١]. عربى يخاطب الشاعر والعراف والكاهن، والنبى يخاطب العربى. فالاتصال بين مرسل ومتلق كان شائعاً فى الثقافة العربية.

ويركز "مفهوم النص" على التحليل الدلالى. وهو إسهام لغوى قديم وجديد، من معانى القدماء وسيميوطيقا المحدثين [٢] . برع المؤلف فى اختصاصه بلاغياً وناقداً. وله باع سابق فى الموضوع منذ دراستيه الأوليين عن التأويل عند المعتزلة والتأويل عند إبن عربى[٣]. فالتفسير بيان، والتأويل كشف عن الدلالة الخفية للأفعال، والعودة إلى أصل الشئ. التفسير يتجه إلى الخارج، والتأويل إلى الداخل. التفسير للعامة والتأويل للخاصة.التفسير علم والتأويل أيديولوجيا[٤].

ويتميز "مفهوم النص" بالقدرة على أخذ مواقف صريحة فيما اختلف فيه القدماء، والاختيار بين البدائل، والترجيح بين الروايات، فى شجاعة يُحسد عليها صاحبها، دون محاولات للتوفيق، لا يجد لها سبيلاً أو شرعية أو مبرراً. وهو يعتمد فى ذلك على العقل والبداهة والمنطق، وإن لم يعتمد كثيراً على المصلحة والصالح العام، كما يفعل المراجع الفقيه. ومثال ذلك إختلاف القدماء فى معنى "قرأ" فى أول ما نزل من القرآن بمعنى ردد أو جمع، وإختلافهم فى أول ما نزل من القرآن، وفى نزول الآية مرتين، وفى نسخ الحكم وبقاء التلاوة[٥].

وأخيراً يمتاز "مفهوم النص" بأسلوب دقيق وواضح، لا إسهاب فيه ولا صخب. وهو يلجأ إلى الرسوم التوضيحية والجداول البيانية لمزيد من التوضيح والإقناع، مثل الرسم الخاص بالبعد الرأسى فى الوحى من الله تعالى إلى النبى عن طريق الملك، والبعد الرأسى فيه من الملك إلى الرسول، والتكرار اللغوى فى سورة اقرأ، وسورة المدثر، والوضوح والغموض فى المحكم والمتشابه، ومنحنيات سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، وسورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات ، وآية الكرسى فى علاقتها بعلم الله، والجداول البيانية الموضحة، مثل العموم

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨

(٢) المصدر السابق ص١٠٤-١٠٨

(٣) نظر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز عند المعتزلة، دار التنوير، بيروت،ط٢ ١٩٨٣ . أيضا: فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

(٤) مفهوم النص ص ٢٥٢-٢٧٣ المصدر اسابق ص ١٣٨-١٤٨

(٥) المصدر اسابق ص ١٣٨-١٤٨

والخصوص ، وفى آخر الكتاب عن الآيات الجواهر والآيات الدرر ونسبها ، وقسمة علوم القرآن [1] .

ثالثاً : "مفهوم النص" وفن التأليف

يعنى الفن هنا صنعة التأليف من حيث الشكل، مثل تقسيم الأبواب والفصول من حيث تناسقها وتناسبها أى فن "التفصيل". فالعمل العلمى مثل العمل الأدبى. والعمل الفنى له نسبة وتناسب. وهى أمور حرفية صرفة، لا تتعلق بالمضمون.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب : الأول "النص فى الثقافة (التشكل والتشكيل)" (١٢٩ صفحة) ؛ والثانى "آليات النص" (١٢٠ صفحة)، والثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" (٧٥ صفحة). ويبدو التناسق من حيث الكم بين البابين الأولين، ثم عدم التناسب بينهما من ناحية وبين الباب الثالث من ناحية أخرى. فالثالث أكبر بقليل من نصف أحد البابين الأولين، على نحو يوحى بأن موضوع الباب الثالث أقل أهمية أو أقل دراسة أو أقل تفصيلاً أو ربما كان خارجاً عن الموضوع. ويتأكد ذلك بقسمة الباب الأول إلى خمسة فصول متناسبة: مفهوم الوحى (٣١ صفحة) ، المتلقى الأول للنص (١٨ صفحة)، المكى والمدنى (٢٤ صفحة)، أسباب النزول (٢٢صفحة)، الناسخ والمنسوخ (٢٢ صفحة)، الأول أكبرها، والثانى أصغرها. كذلك ينقسم الباب الثانى إلى خمسة فصول متناسبة : الإعجاز (٢٤ صفحة)، المناسبة بين الآيات والسور (١٩ صفحة)، الغموض والوضح (٢٢ صفحة)، العام والخاص (٣٥ صفحة)، التفسير والتأويل (٢٧ صفحة). وأكبرها الرابع، وأصغرها الثانى. أما الباب الثالث فإنه لا ينقسم إلى فصول لأن مادته لا تتحمل، وبنيته لم تكتمل. فهو مقسم إلى ثمانية بنود مرقمة متفاوته الطول، كما يلى : علوم القشر والصدف (٤ صفحات)، علوم اللباب (الطبقة العليا) (١٣ صفحة)، علوم اللباب (الطبقة السفلى) (٦ صفحات)، مكانة الفقهاء والمتكلمين (صفحتان)، التأويل (من القشر إلى اللب) (٨ صفحات) ، التأويل (من المجاز إلى الحقيقة) (٦ صفحات)، تفاوت مستويات النص (١٢ صفحة). وأكبر هذه البنود البند الثانى، وأصغرها البند الرابع. وكان يمكن بمزيد من التأنى والروية قسمة هذا الباب على الأقل إلى خمسة فصول كذلك. الأول "علوم القشر واللباب" يضم البنود الثلاثة الأولى . والثانى "التأويل بين الحقيقة والمجاز" يضم البندين الخامس والسادس . والثالث "تفاوت مستويات النص" ويشمل البند الثانى بمفرده.والرابع "العامة والخاصة بين الظاهر والباطن" ويحتوى على البند السابع وحده. والخامس "مكانة الفقهاء والمتكلمين" ويضم البند الرابع. وقد يكون السبب فى كون الباب الثالث على ما هو عليه، دراسة

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤/٤٧ ص ٧٨ ص ٨٢ ص ٢٠٣ ص ٣٤٧-٣٤٩ ص ٢٤٣ ض ٣٣٨-٣٤٨ ص ٣٥٠ .

النص الصوفى، الغزالى نموذجاً، فى ظروف الغربة فى أقصى الشرق، هذا الصقع البعيد، وما يعنى ذلك من قلة المراجع، وضرورة البحوث الجزئية التى تقتضيها الظروف فى هذا الموضوع أو ذاك، ورغبة الباحث بعد ذلك فى جمع هذه الدرسات كلها فى كتاب واحد، به وحد الرؤية أو وحدة المنهج على حساب وحدة الوضوع(١).

الباب الثالث كله "تحويل مفهوم النص ووظيفته" خارج عن موضوع النص فى علوم القرآن، وأدخل فى موقف الصوفية من النص، الغزالى نموذجاً. معرفة الله، وطريق السلوك إلى الله، وتعريف الحال عند الوصول، والثواب والعقاب، كلها أدخل فى موضوعات التصوف الصرف، وليس فى موضوع النص (٢). وكذلك كان تصنيف العلوم خارج موضوع النص (٣). ويصعب تعميم نموذج الغزالى على التصوف كله، أو على موقف الصوفية من النص القرآنى. كما يصعب الحكم على الغزالى إجمالاً فى موقفه من النص من خلال الغزالى صوفياً. فالغزالى هو صاحب "المستصفى فى علم أصول الفقه" كذلك. وله فى النص موقف الأصولى الذى لا يبعد كثيرا عن مفهوم النص فى علوم القرآن، خصوصاً فيما يتعلق بمنطق الألفاظ والمبادئ اللغوية. و"المستصفى" آخر ما كتب الغزالى بعد "جواهر القرآن" و"إحياء علوم الدين" و"المنقذ من الضلال". وكان له أبلغ الأثر على إبن رشد الفقيه حتى شرحه إبن رشد. كما أن البندين السادس والسابع فى هذا الباب عن المجاز والحقيقة، والظاهر والباطن أدخل فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه، وأقرب إلى الفصل الرابع من الباب الثانى "آليات النص" عن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد(٤).

ويبدأ الكتاب بمقدمة تبين ظروف التأليف ومناسبته، والشكر الواجب لمن يستحقه (٤ صفحات)، ثم بتمهيد عن "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" يكشف عن موقف المؤلف النظرى ورؤيته للعلم والمواطنة، ولدور العالم والمواطن (٢٣صفحة). ولكنه يخلو من خاتمة يجمل فيها الباحث أهم النتائج العامة للبحث، ويراجعها على مقدماته النظرية الأولى لمعرفة إلى أى حد تتفق معها وتخرج منها، أو فى حجمها وأهميتها.

كما تبدو الجداول الأخيرة (١٣ صفحة) مستمدة من الغزالى من حيث هى مادة وإن لم تكن كذلك فى صياغتها. وهى ثلاثة أنواع: الأول تصنيف آيات كل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢
(٢) المصدر السابق ص ٢٨٤-٢٩٥
(٣) المصدر السابق ص ٢٩٧-٣٠٣
(٤) المصدر السابق ص ٣١٣-٣١٩ ص ٣١٩-٣٢٥

سورة طبقاً لنوعين : الآيات الجواهر والآيات الدرر (٩ صفحات)، ثم عقد نسب رياضية عامة بينها (١٥١٨ آية) وبين مجموع آيات القرآن (٦٢٦٦ آية) وهى ٢٤,٢٢٥٪، الآيات الجواهر منها ١٢,٣٣٨٪، والآيات الدرر ١١,٧٧٧٪، وتوجد فى ٩٨ سورة من ١١٤ هى مجموع سور القرآن، ومن ثم تكون نسبتها ٨٥,٩٦٪. والثانى رسوم بيانية لمنحنيات ثلاث سور بالنسبة لمضمونها : منحنى سورة الفاتحة فى علاقتها بعلوم القرآن، ومنحنى سورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات، ومنحنى آية الكرسى فى علاقتها بعلم معرفة الله (٣ صفحات). والثالث جدول واحد يشمل قسمة علوم اللباب إلى الطبقة السفلى والطبقة العليا، وقسمة الطبقة السفلى إلى أحوال السالكين والتائبين (قصص القرآن)، ومحاجة الكفار ومجادلتهم (علم الكلام)، وتعريف عمارة منازل الطريق (علم الفقه). ثم قسمة الطبقة العليا إلى معرفة الله، وطريقة السلوك إلى الله (الطريق المستقيم)، وتعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)، ثم قسمة قصص القرآن إلى قصص الأنبياء وقصص الكفار، وعلم الكلام إلى الرد على ذكر الله بما لا يليق، والرد على ذكر الرسول بما لا يليق، والرد على إنكار اليوم الآخر، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات،ومعرفة الأفعال، ثم قسمة معرفة الله إلى معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. ثم قسمة معرفة الأفعال إلى عالم الغيب والملكوت، وعالم الحس والشهادة. أما علوم القشر والصدف فإنها أقل تفريعاً من علوم اللباب. إذ تنقسم مرة واحدة إلى خمسة علوم : علم مخارج الحروف (الأصوات)، وعلم اللغة (الألفاظ)، وعلم النحو (الأعراب)، وعلم القراءات (وجوه الإعراب)، وعلم التفسير (الظاهر). وكل ذلك مادة غنية لو تم تفصيلها وتحويلها إلى بنى النص فى الشعور وفى الكون كما يفعل الصوفية عموماً، والشيعة خصوصاً، والباطنية على وجه أخص. وهى مادة لا تدخل فى متن الكتاب شرحاً وتفصيلاً، كما أنها خارجة عن علوم القرآن. والكتاب الرئيسى الذى استمد منه الباحث المادة "جواهر القرآن" للغزالى ليس مؤلفاً فى علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحى، بل هو يصور موقف الصوفية من النص القرآنى، ومن ثم كان أدخل فى علوم التصوف.

إن بنية الكتاب على هذا النحو، من بابين فى الموضوع وباب ثالث خارج الموضوع ينقصها باب أول تمهيدى عن "مفهوم النص" فى العلوم الإسلامية، مادام قد تم الخروج من علوم القرآن فى البابين الأول والثانى إلى علوم التصوف فى الباب الثالث. وقد ينقسم هذا الباب التمهيدى الأولى أيضاً إلى خمسة فصول. يعرض فصل أول منها للموضوع أولاً من منظور كلى وشامل. فإذا كانت الحضارة الإسلامية حضارة نص، كما يقول المؤلف فى التمهيد ، مثلها فى ذلك مثل الحضارة اليهودية، وليست حضارة طبيعية مثل الحضارة الأوربية فى

العصور الحديثة، فإنه من المفيد بيان ذلك فى رؤية كلية أولى عن "مفهوم النص" فى التراث الإسلامى[1]. ويعرض فصل ثان لمفهوم النص فى العلوم العقلية النقلية الأربعة، فى علم الكلام والفلسفة والتصوف والأصول، لمعرفة كيف إستطاعت العلوم المختلفة تقديم مفاهيم متباينة للنص : النص العقائدى فى الكلام، والنص الفلسفى فى الفلسفة، والنص التشريعى فى الأصول، والنص الروحى فى التصوف. ويبدو أن الباب الثالث والأخير "تحويل مفهوم النص ووظيفته" كان يقوم بهذا الدور نظراً لأنه يتناول النص الصوفى، الغزالى نموذجاً، ثم باختصار شديد فى صفحتين موقف الفقهاء والمتكلمين [٢]. ولم يبق إلا الفلاسفة لا سيما أنهم يشاركون الصوفية فى منهج التأويل. ثم يعرض فصل ثالث ظهور العلوم العقلية الخالصة التى لا تستند إلى نص، مثل العلوم الرياضية والطبيعية أساساً والرياضية، مثل الحساب والهندسة والجبر والفلك والموسيقى؛ والطبيعية، مثل الطبيعة والكيمياء والحياة والنبات والحيوان والطب والصيدلة؛ ثم العلوم الإنسانية فرعاً، مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، والتى قد يظهر النص الدينى فيها من وراء ستار باعثاً على نشأة العلم، أو موجهاً عن بعد لبنى العلوم ومقاصدها. ويكون السؤال: إلى أى حد يعد نص العلوم الرياضية والطبيعة نصاً؟ وإلى أى حد يعد النص اللغوى والأدبى والجغرافى والتاريخى نصاً؟ وهل يشارك فى مفهوم النص فى علوم القرآن؟ وهل تم تناول النص الأدبى، وهو أقرب النصوص إلى النص القرآنى، بالطريقة نفسها التى تم بها تناول النص القرآنى؟ ويعرض فصل رابع للنص فى العلوم النقلية : علوم القرآن، وهى حالة "مفهوم النص"، وعلوم الحديث، وعلم التفسير، وعلم السيرة، وعلم الفقه. فعلوم القرآن ليست مستقلة، بذاتها. بل تدخل فى منظومة أعم هى العلوم النقلية. وهى الأكثر تأثيراً فى الثقافة العامة، وعلى الجماهير، من خلال الأئمة والدعاة، بعد انحسار العلوم العقلية النقلية الأربعة عند الخاصة، وانحسار العلوم العقلية، خصوصاً الرياضية والطبيعية منها عند خاصة الخاصة. ويعرض الفصل الخامس علوم القرآن، نشأتها وتطورها، منذ "كتاب المصاحف" للسجستانى، حتى الزركشى فى "البرهان" والسيوطى فى "الإتقان". فقد تطورت كل العلوم واكتملت فى القرنين السادس والسابع الهجريين. ويستطيع المنهج التاريخى معرفة أى موضوعات علوم القرآن نشأ أولاً وكان نواة لها، وأيها تطور وتكون، وأيها يمثل أكتمال العلم ونهايته. هل خضعت بنية علوم القرآن وترتيب أبوابها وفصولها فى المؤلفات

---

(١) المصدر السابق ص ١١

(٢) المصدر السابق ص ٣٠٣-٣٠٤

المتأخرة إلى الترتيب التاريخى أو أصبحت ذات بنية مستقلة عن التاريخ؟ وهذا هو الإشكال نفسه فى علم الكلام، عندما سبق العدل التوحيد تاريخيا، ثم سبق التوحيد العدل بنية. وهل مادة علوم القرآن مستمدة من ذاتها أو أنها مستعارة من علم أصول الفقه، من مباحث الألفاظ فى المجمل والمبين، الخاص والعام، أو من علم أصول الدين فى الإعجاز؟ إن علاقة المفسر بالنص ليست فى علوم القرآن وحدها بل فى كل العلوم. وقد درسها الباحث من قبل فى علم الكلام عند المعتزلة، ولدى الصوفية عند إبن عربى.

لم تظهر فى "مفهوم النص" تاريخية علوم القرآن، كيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، ومتى أكتمل، وماذا كان الهدف من تأسيسه، وكيف تم استعماله فى كليته، أو استعمال موضوعاته المتعددة أجزاء فى عملية الصراع الاجتماعى، وكيف دخل فى البنية الاجتماعية؟ كيف تشكل نص علوم القرآن وكيف شكل، ليس فى البنية الثقافية فحسب، بل أيضاً فى البنية الاجتماعية؟

ولم تقتصر المصادر والمراجع على علوم القرآن وحدها، مثل "البرهان" للزركشى، و"الإتقان" للسيوطى، بل ضمت مراجع فى العلوم النقلية الأخرى، ومنها علم التفسير، مثل "الكشاف" للزمخشرى، و"جامع البيان" للطبرى، ومنها علم الحديث، مثل "تأويل مختلف الحديث" لابن قتيبة، و"الجامع الصحيح" لمسلم، و"مختصر صحيح مسلم" للمنذر؛ ومنها علم السيرة، مثل "السيرة النبوية" لابن هشام؛ وبعض العلوم النقلية الأخرى؛ ومنها علوم التصوف، مثل "الفتوحات المكية" لابن عربى، و"إحياء علوم الدين"، و"المنقذ من الضلال" للغزالى. ولكن الغالب هو علم الكلام، مثل "الفصل" لابن حزم، و"إعجاز القرآن" للباقلانى، و"الانتصار" للخياط، و"الملل والنحل" لشهرستانى، و"إعجاز القرآن" للقاضى عبد انجبار، و"فضائح الباطنية" للغزالى، وبضع العلوم الإنسانية، ومنها الأدب، مثل "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر، والتاريخ مثل "المقدمة" لابن خلدون.

ومع ذلك تعتمد كثير من الفصول على عدد قليل من المراجع، ينتمى إلى نوع واحد. ويظهر ذلك بوضوح فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" الخاص بالغزالى. إذ يعتمد أساساً على كتاب واحد هو "جواهر القرآن" (٥٦ إحالة)، ثم "الإحياء" (١٢ إحالة)، ثم "الفتوحات" (إحالة واحدة). وكذلك يعتمد الفصل الاول "مفهوم الوحى" من الباب الأول أساساً وبعد الاستشهاد المباشر بآيات القرآن (٢٦ مرة) على "المقدمة" لابن خلدون (١١ إحالة)، و"البرهان" للزركشى (١١ إحالة)، ثم "الإتقان" للسيوطى (٣ إحالات).

وبالرغم من أن عناوين الأبواب الثلاثة والفصول العشرة والبنود الثمانية في الباب الثالث محكمة، وكذلك عناوين الموضوعات الجانبية داخل كل فصل، إلا أنه في الفصل الأول توجد ترقيمات أبجدية من أ حتى هـ في الموضوع الثالث، الوحي بالقرآن، دون عناوين جانبية لها. فالترقيم في حاجة إلى رأس موضوع، ورأس الموضوع في حاجة إلى ترقيم [1].

ويكثر الباحث من عبارات التقديم والتأخير، والإعلان عما هو آت، والتذكير بما فات في آخر الفصول وفي أواسطها وفي أوائلها للربط بين الأفكار. ويمكن للقارئ أن يدرك تسلسل الموضوع وبنيته دون إعلان المؤلف عن ذلك. فالترابط العضوي يفرض نفسه، والمسار الطبيعي مرئي للعيان. وقد يكون التقديم فقرة بأكملها في نهاية باب انتقالاً إلى الباب التالي، وكأن المؤلف قد تحول إلى راو عن الموضوع بدلاً من أن يشاهده المتفرج بنفسه[2].

رابعاً : علوم القرآن بين البنية والانتقاء

وبالرغم من أن البابين الأول والثاني في "مفهوم النص" قد ضما أهم موضوعات علوم القرآن إلا أنهما لم يأتيا عليها كلها، وبدت عملية انتقائية لبعض منها، خصوصاً أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فعلى حين ذكر الزركشي في "البرهان" سبعاً وأربعين فصلاً، ذكر السيوطي في "الإتقان" ثمانين فصلاً. ويمكن إعادة تركيب هذه الفصول لاكتشاف بنية للنص وأبعاده المختلفة في المكان والزمان، والحركة والشخص، والمتلقي أو الحافظ، والواقع والتطور، والنزول والحكم والقراءة والتدوين والفهم .. إلخ. كما يمكن إيجاد دلالة لكل بعد، مثل دلالة المكي والمدني على التصور والنظام، والعقيدة والشريعة على النظر والعمل، والفكر والممارسة؛ ودلالة أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر؛ ودلالة الناسخ والمنسوخ على الزمان والتطور والتغير والتدرج، والقياس على الأهلية

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥-٥٩

(٢) مثال ذلك: "وتلك قضية سنناقشها فيما بعد" (ص١٤)؛ "يمكن أن تتجلى بشكل أعمق في الفصول التالية" (ص٦٥)؛ "وهو موضوع تحليلنا في الفصل التالي" (ص٨٤)؛ "سبقت لنا الإشارة في التمهيد إلى أن" (ص٨٥)؛ "الذي سنعرض له في الفصل التالي" (ص٨٥)؛ "كما سنوضح في الباب الثالث من هذه الدراسة وكما سبق أن ألمحنا في دراسة سابقة"(ص٩٣)؛ "موضوع الفصل التالي" (ص١٠٨)؛ "فإن قضية الناسخ والمنسوخ موضوع الفصل التالي" (ص ١٣٠)؛ "إذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا في الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص، سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة، أو من حيث طرائقه في انتاج الدلالة. وهذا كله موضوع الباب التالي" (ص١٥٢)؛ "وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة" (ص ١٥٥)؛ "الذي أشرنا إليه فيما سبق" (ص١٦٧)؛ "هذا موضوع الفصل التالي" (ص١٩٧)؛ "لقد ناقشنا في مكان آخر" (ص٢٠١)؛ "وذلك ما نود أن نكشف عنه في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة" (ص٢٧٣).

والقدرة، ودلالة الحقيقة والمجاز على البعد الفنى، ودلالة الظاهر والمؤول على أعماق الشعور، ودلالة المجمل والمبين على إحتمالات المعانى المختلفة، ودلالة المحكم والمتشابه على إمكانية التطبيق بطرق متعددة، ودلالة العام والخاص على البعد الفردى للنص، ودلالة الأمر والنهى على أن نهاية النص وغايته القصوى هما أقتضاء فعل. فالنص بنية مكانية وزمانية وحركية وبشرية وواقعية وتاريخية وتشريعية وصوتية وكتابية وذهنية ولغوية وعلمية وخلقية وإجتماعية وسياسية ..إلخ.

ويتمثل البعد المكانى فى المكى والمدنى، الأرضى والسماوى، الحضرى والسفرى، مع حركة المتلقى. ولكن الدلالة فى المكى والمدنى لأنه المكان الأكثر وثوقاً ويقيناً وواقعية. ثم يظهر البعد الزمانى فى النهارى والليلى، والصيفى والشتائى، وبدخول الإنسان يصبح الزمان الفراشى والنومى. ولكن يظل نموذجا المكان والزمان هما أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فأسباب النزول تعنى المكان الاجتماعى، المكان من حيث هو بشر، يتأزم وتأتى الحلول، ثم يأتى الوحى مرجحاً إحداها[1]. أما الناسخ والمنسوخ فيعنى أن النص فى الزمان، يتغير بتغيره، وتعاد أحكامه طبقاً للأهلية والقدرة وإمكانية التطبيق تدريجياً. ويظهر بعد المتقلى فيما نزل على الصحابة، وما نزل منه على بعض الأنبياء. ثم يتلقى الحفاظ والرواة الوحى شفاها فتظهر أسانيده من تواتر وآحاد ومشهور وشاذ وموضوع ومدرج، كما هو الحال فى علم الحديث. ثم يستمر التلقى عند القراء وآداب التلاوة. ومادام النص شفاهياً فإن بُعد الصوت يظهر فى الوقف والأبتداء، والموصول لفظاً والمفصول معنى، والإمالة والفتح، والإدغام والإظهار، والمد والقصر، وتخفيف الهمزة. ثم تأتى الأبعاد التالية للنص حول النص ذاته، مثل تكرار نزوله للتأكيد والتذكير، وكيفية إنزاله بما هو وحى أو رؤية أو صوت، وتأخر النزول عن الحكم، أو الحكم عن النزول، ونزوله مجمعاً ومفرقاً، قصصاً أو حكماً. ومناسبة الآيات للسور والسور للآيات إنما تكشف عن تداخل بعدى البنية والتاريخ، والترتيب اللازمانى الموضوعى والترتيب الزمانى، وكأن التاريخ بنية والبنية تاريخ. ولما كان النص مفهوماً وموضوعاً للعقل نشأ بعد الفهم: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والغريب والمألوف، وما وقع فيه بغير لغة العرب، والوجوه والنظائر، ومعانى الأدوات، والأعراب والقواعد ، والمحكم والمتشابه، والمقدم والمؤخر، والعام والخاص، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمشكل، ووجوه مخاطباته، وتشبيهاته واستعاراته، وكناياته وتعريضه، والحصر

(١) حسن حنفى : الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، (ورقة بحث مقدمة إلى الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ١٩٨٩). ونشرت فى هموم الفكر و الوطن ، دار قباء ، القاهرة ١٩٩٨ جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ١٧-٥٦

والاختصاص، والإيجاز والاطناب، والخبر والإنشاء، والآيات المتشابهات، والأمثال والأقسام، والجدل والمبهمات، والإعجاز. ولما كان النص مصدراً للعلم فإنه يؤسسر علوماً يمكن إستنباطها منه. ويقوم المفسر بتفسيره، والمؤول بتأويله. ومن ثم لزمت شروط المفسر وآدابه، وغرائب التفسير، وطبقات المفسرين. ولما كان النص منتجاً وفاعلاً فله فضائله ومفرداته وخواصه.

تفتقر إذن آليات النص فى الباب الثانى إلى بقية الموضوعات علوم القرآن: النص المدون وكيفية التدوين، النص الشفاهى وعلم القرّاءات، وأحكام النص وإخضاعه للهجة قريش، ولغة القرآن ، والجوانب الأدبية وأشكاله الفنية. وكان يمكن أخذ مادة العلم كلها وإعادة تركيبها للعثور على بنيتها ومكوناتها، ومن ثم إظهار أبعاد النص بدلاً من الاقتصار على بعض أجزائه المنتقاة. ولماذا الاقتصار على بعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ، مثل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفوم، دون بقية المبادئ اللغوية المزدوجة مثل: المحكم والمتشابه، ووضع الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول (الباطن) فى الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، حين الحديث عن الغزالى؟ وأين المستثنى والمستثنى منه؟ وأين الأمر والنهى، وهما غاية النص ومصبه النهائى فى الفعل الإنسانى؟ كان الإشكال فى "مفهوم النص" هو التذبذب بين العنوان "مفهوم النص" والعنوان الفرعى "دراسة فى علوم القرآن" . فاختار الباحث من علوم القرآن ما يتفق مع مفهوم النص، ولم يجعل علوم القرآن تفرض نفسها على مفهوم النص بكل أبعاده التى تقتضيها علوم القرآن. ومن ثم يكون النقد الأدبى قد تغلب على علوم القرآن فى ميدان الدراسات الإسلامية.

خامساً : قراءة جديدة أم خطاب قديم؟

بالرغم من التمهيد النظرى الأول "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" الذى يقدم فيه المؤلف رؤيته فإن الخطاب التقليدى هو الغالب على مجمل الأبواب الثلاثة، باستثناء تحديث هنا وتجديد هناك [١] . فالمادة قديمة تم عرضها على نحو قديم وبأسلوب القدماء. يعرض الفصل الأول من الباب الأول "النص فى الثقافة" موضوعات الوحى والقرآن والكتاب والرسالة والبلاغ وإتصال البشر بالجن. ويتناول الفصل الثانى محمد والحنيفية ودين إبراهيم. ويعرض الفصل الثالث للمكى والمدنى، وتكرار النزول، والنص والحكم. ويحلل الفصل الرابع أسباب النزول وكيفية التنجيم، وعموم اللفظ وخصوص السبب، وتكرار السبب. ويتناول الفصل الخامس الناسخ والمنسوخ مفهوماً ووظيفة، والفصل بين الحكم والتلاوة. أما الباب الثانى "آليات النص" فإنه يغلب عليه أيضاً أسلوب عرض مادة القدماء. إذ يتناول

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣-٥٢

الفصل الأول الإعجاز والفرق بين القرآن والشعر، والقرآن والسجع، والإعجاز فى التأليف، والإعجاز فى النظم. ويعرض الفصل الثانى للمناسبة بين الآيات والسور. كما يتناول الفصل الثالث المجمل والمبين، وبعض المبادئ اللغوية من مبحث الألفاظ فى علم الأصول. ويغلب على الباب الثالث "تحويل مفهوم النص ووظيفته" تقسيمات الغزالى ومصطلحاته، مثل علوم القشر والصدف، وعلوم اللباب. لم تظهر القراءة الجديدة والأسلوب الجديد إلا فى أقل قدر ممكن، مثل عناوين الأبواب الثلاثة الكبرى : "النص فى الثقافة (التشكل والتشكيل)"، "آليات النص"، "تحويل مفهوم النص ووظيفته"، وفى بعض أجزاء الفصول فى أقل قدر ممكن، مثل "التوجه إلى الواقع بالبلاغ" ، "تفاوت مستويات النص"(١). والمؤلف ذو باع طويل فى التجديد اللغوى، وعلى دراية تامة بعلوم اللغة الحديثة. وله جولات فى الأسلوبية والسيميوطيقا والهرمنيوطيقا. إلا أنه آثر العلم الدقيق دون القراءة الجديدة، إلا فى أقل قدر ممكن، وفى إتجاه واحد، وهو التحليل الدلالى.

ويعلن المؤلف فى المقدمة أن المنهج الذى سار عليه هو "قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيا(٢). ولكن الذى تحقق عملياً هو عرض مادة القدماء فى الأغلب، وظهور الرؤية المعاصرة فى الأقل. القديم هو الأوضح والمباشر، والجديد هو الخافت والمتسلل. كما يعرض المؤلف فى التمهيد "الخطاب الدينى والمنهج العلمى" لرؤيته لموضوعه، والباعث على التأليف فيه، والجمع بين هموم العالم والمواطن، بين قضايا العلم والوطن(٣). "ولم يكن الحوار فى هذه الدائرة إن وسع يقف عند حد الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم فى إطار من هموم أوسع هى هموم الثقافة والوطن بشكل عام. إن اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمى لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التى يطرحها الباحث فى أى دراسة فى حقيقتها إلا صدى ـ قد يبدو بعيداً وخافتاً فى أحايين كثيرة ـ لهموم المواطن على أى مستوى من المستويات"(٤). وهى معادلة صعبة، يصعب إيجاد ميزان دقيق فيها بحيث تتساوى الكفتان، ولا ترجح إحداهما الأخرى. ولم كنا علماء أولاً فعادة ما ترجح كفة العالم ولا تظهر هموم المواطن ورؤيته كيفية إستعمال النص فى أجهزة الإعلام من أجل السيطرة على رقاب الناس وتبريراً لأعمال السلطان . لا يظهر ذلك إلا وثباً واختراقاً للخطاب العلمى.

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩-٨٤ ص ٣٢٥-٣٣٧
(٢) المصدر السابق ص ٥
(٣) المصدر السابق ص ٩-٣٢
(٤) المصدر السابق ص ٥-٦

فالخطاب العلمى هو السائد، وهموم المواطن إنبثاقات فيه. المقدمة النظرية قوية للغاية. لها رؤية تجمع بين الماضى والحاضر، بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة. وأبواب الكتاب الثلاثة خالية من هذه الجمع فى الغالب، وأقرب إلى الماضى منها إلى الحاضر، وإلى النظر منها إلى العمل، وإلى الفكر منها إلى الممارسة. وهذا هو الميل نفسه الذى وقع فيه "من العقيدة إلى الثورة"، بالرغم من إعلان المشروع فى "التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم" إمكانية إيجاد خطاب واحد يجمع بين هموم العلم والوطن. لقد كان الغرض من "التمهيد" مناقشة مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن[١]. ومع ذلك، ومع قلة هذه الانبثاقات لهموم المواطن داخل الخطاب العلمى، كلف ذلك الباحث خسارة العالم فى أسماع طلابه فى شتاء ١٩٨٢، فى سبيل الوطن [٢] . بل تغلب فى "التمهيد" هموم المواطن على هموم العالم، وهموم السياسى على هموم الباحث. ويتضح ذلك حتى فى الأسلوب والحديث عن الفكر الرجعى، والإمبريالية العالمية، والصهيونية الإسرائيلية، والقوى الرجعية المسيطرة فى الداخل ، وسيطرة الصهاينة على المسجد الأقصى، وعن الإسلام والاشتراكية والعدالة الإجتماعية، والانفتاح وشركات الاستثمار[٣]. فإذا صعب وثب المواطن على العالم فى المتن فإنه يسهل ذلك فى الهامش الخفى الذى تظهر فيه خبايا النفس. فالعالم هو الشعور، والمواطن هو اللاشعور، مثل الهجوم على الغزالى الأشعرى الصوفى السنى، وصك البراءة والطهارة لصفة السنى لممارسة فعالية الإيديولوجية[٤].

والأمثلة على الوثب كثيرة تبلغ العشرات. ففى معرض الحديث عن إستحالة الفصل بين النص والواقع يتم الوثب إلى الحاضر، "فإن هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، وفى الخطاب الدينى الرسمى على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية"[٥]. وبعد الحديث عن إجتهادى عمر بن الخطاب فى منع إعطاء المؤلفة قلوبهم نصيباً من الزكاة من سياق النص، وفى عدم إقامة حد السرقة على عبدين جوعهما سيدهما يتم الوثب ويقول "إن الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين"[٦]. وفى معرض التعارض والترجيح بين الروايات القديمة يثبت الباحث أنه "لابد أن يتمتع الباحث المعاصر

---

(١) المصدر السابق ص٦
(٢) المصدر السابق ص٧
(٣) المصدر السابق ص ١٤/١٦/٢٠/٢٣
(٤) المصدر السابق ص ٩٣
(٥) المصدر السابق ص ١١٢
(٦) المصدر السابق ص ١١٧

بحق الاجتهاد والترجيح"[١]. وفى التمييز بين التفسير والتأويل وقبول الأول ورفض الثانى بوصفه مكروها، يتم الانتقال إلى العصر الحاضر. إذ "يتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوبا تاما مع الخطاب السياسى المباشر، الذى يضم كل تحريات المعارضة أو الاحتجاج السياسى ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحريكات تستهدف إثارة الفتنة"[٢]. وأيضاً "وليس هذا المسلك فى الفكر الدينى الرسمى فى حقيقته مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية فى التراث التى وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات فاسدة أو مستكرهة"[٣]. وبمناسبة ضرورة التأويل يضرب الباحث المثل بالإجماع، ويتم الوثب "وفى عصرنا هذا الذى يخضع الفكر الدينى لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقية من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة، يتعين إعادة النظر فى مفهوم الإجماع فلا يكون إجماع أهل الحل والعقد.."[٤]. وبمناسبة لفظ التسخير يتم الانتقال من المعنى القرآن، وهو السيطرة على قوانين الطبيعة إلى المعنى المعاصر وثباً "إن المفهوم الطبقى واضح هنا فى إستخدام لفظ التسخير. فالعمال مسخرون فى خدمة الملوك لاقامة ملك الدنيا. وأهل الدنيا مسخرون لخدمة أهل الآخرة لكى يستقيم لهم سلوك الطريق. وفى هذا المفهوم يبدو حرص الغزالى على المحافظة على النسق الاجتماعى القائم، مادام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة" [٥] . وأخيراً يتم الوثب انتقالاً من الغزالى القديم إلى الغزالى المعاصر إذا "لم يكن يمكن للنسق الغزالى أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الإسلامى يعانى التفسخ الداخلى بين طبقات الأمة، وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقى اجتماعى أو فكرى، لأن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوة الاستغلال الداخلية فى الأوطان الإسلامية"[٦].

ومن مظاهر صعوبة المعادلة الصعبة بين القديم والجديد يسقط الباحث أحياناً الحاضر فى الماضى، ويستعمل لغة الحاضر فى شرح وقائع الماضى، مثل الحديث عن العسكر والعسكريين. والسيطرة العسكرية، والطبقة الحاكمة العسكرية، والدكتاتورية العسكرية، والرضوخ العسكرى للأوامر، مما يكشف عن أزمة المواطن من حكم العسكر[٧]. ونظراً لأن الباحث كان يرى الحاضر فى الماضى أكثر مما يرى الماضى فى الحاضر فقد غلب التراث الحى علوم القرآن باعتبارها

---

(١) المصدر السابق ص ١٢٦
(٢) المصدر السابق ص٢٤٧
(٣) المصدر السابق ص ٢٤٨
(٤) المصدر السابق ص ٢٧٢
(٥) المصدر السابق ص ٣٢٥
(٦) المصدر السابق ص ٣٣٦
(٧) المصدر السابق ص ١٥

مخزوناً نفسياً عند الجماهير. وبالرغم من محاولة الباحث الاعتماد على الأمثلة العامية أحياناً، مثل "السرفى بير"، أو الأمثالة القديمة "وحى فى حجر"، إلا أن علوم القرآن الحية وفعلها فى الثقافة الشعبية غابت تماماً[1]. ثم ظهرت فى الخاتمة فى آخر فقرة، بتحول النص القرآنى، الوحى الحى، إلى تمائم وتعاويذ تعلق فى الرقاب وعلى الصدور، وفى العربات وعلى الأبواب، فى الموالد والأعياد. "وهكذا تحول النص تدريجياً إلى شئ ثمين فى ذاته. وتم "تشييئه" فى الثقافة . فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والمذهبات"[2].

وقد طغى الخطاب القديم على القراءة الجديدة حتى فى طريقة العرض، ووضع النصوص القديمة فى صلب المتن، إلى حد الإكثار والإطالة. يبدأ النص القديم من فقرة إلى نصف صفحة إلى صفحة بأكملها وربما إلى صفحتين ، وأخيراً إلى ثلاث صفحات[3]. وتكاد لا توجد صفحة واحدة خالية، إلا فى الأقل، من النص القديم. فمن مجموع ٣٣٦ صفحة، وهى مجموع الكتاب، هناك ٢٦٩ صفحة بها نصوص قديمة، أى أكثر من ثلاثة أرباع صفحات الكتاب مدعمة بالنصوص. وقد يكون لذلك مزية هى السماح للقارئ بمعرفة مادة المؤلف وتتبعه لتحليله لها، موافقاً له أو مخالفاً، ومشاركته له تخلق الجديد من القديم. لكن عيب ذلك فى الوقت نفسه هو كسر إتصال الخطاب العلمى المستقل بذاته عن شواهده الخارجية، وتجاور الخطابين القديم والجديد، وغياب الوحدة العضوية وعنصر الاتصال البنيوى بينهما، فى حين أن وضع الشواهد والأدلة من النصوص القديمة، أى المقروء فى الهوامش أسفل الصفحات لمن شاء من القراء المراجعة والعودة إلى المادة الأصلية، يحافظ على وحدة الخطاب العلمى واستقلاله ونسقه وبنيته، دون عمليات جراحية خارجية لزرع الأعضاء[4]. وهذا هو الأسلوب المتبع فى "من العقيدة إلى الثورة". فمادة القدماء بما فى ذلك أسماء الأعلام تكون فى أسفل الصفحات، وتحليل المحدثين فى أعلى الصفحة.

وتبدو بعض مظاهر الحداثة واثبة على الخطابة القديم على مستوى الألفاظ والمصطلحات والتعبيرات والأحكام. فمن مظاهر الحداثة فى الألفاظ إستعمال الألفاظ المعربة، مثل ديالكتيك، والربط الميكانيكى، والحقائق الإمبريقية ، على نحو

(١) المصدر السابق ص ٦٢
(٢)المصدر السابق ص ٣٣٧
(٣)المصدر السابق ص ٣٣٠-٣٣٥ ص ١٤٨-١٥١
(٤) أنظر دراستنا " قراءة النص " فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٤٩.

يناس من نقاء اللغة، لا سيما أن موضوع الدراسة هو علوم القرآن، والدارس لغوى بلاغي قدير، وريث عبد القاهر الجرجانى وأبى سعيد السيرافى[(١)].

ومظاهر الحداثة فى المصطلحات أكثر وأعم، مثل لفظ آليات، للاشارة بها إلى آليات العموم وآليات الخصوص ، وتعنى ألفاظ العموم وألفاظ الخصوص بمصطلح القدماء [(٢)] . وكذلك آليات التأويل ، وآليات النص، وهو الباب الثانى كله الذى يعنى فى معظمه مباحث الألفاظ عند الأصوليين[(٣)]. أما مصطلح "غنوصى" فإنه أقرب إلى وصف النزعات الإشراقية اليونانية القديمة وليس التصوف الإسلامى المستقل عن اليونان[(٤)]. وكذلك مفهوم "الثقافة" الورادة فى عنوان الباب الأول "النص فى الثقافة" هو مصطلح حديث، المقصود منه الإشارة إلى التراث القديم الذى مازال حياً فى وجدان العصر أو الحضارة الإسلامية بما هو تعبير شائع[(٥)]. ولكن يبدو أن المصطلح الحديث مستعمل بالمعنى الوارد فيه فى أنثرويولوجيا الثقافة بما هو علم حديث [(٦)] . ومن مصطلحات الحداثة أيضاً مصطلح "الغموض"، عنواناً فى الفصل الثالث من الباب الثانى "الغموض والوضوح"[(٧)]. فهو مصطلح وارد إما من علم اللغة الحديث أو من الاستعمالات المعاصرة الشائعة. وهو ليس لفظاً قرآنياً أو مصطلحاً أصولياً أو من علوم القرآن، وإنما هو لفظ مستحدث وله معنى قدحى. فالغامض عكس الواضح، فى حين ألفاظ القرآن ومصطلحات علم الأصول وعلوم القرآن هى التشابه والإجمال والإطلاق. فالمجمل أو المتشابه أو المطلق ليس غامضاً بل هو لفظ يحتمل معنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر، أو مع إحتمال الترجيح. وهو جزء من منطق اللغة ، لا من حيث هى لغة بل من حيث هى اقتضاء فعل فى زمان ومكان متغيرين، ولدى أقوام وشعوب على مدى التاريخ[(٨)]. فالنص متعدد الأبعاد الفنية فى الحقيقة والمجاز، والمعنوية على حسب أعماق الشعور فى الظاهر والمؤول، والاحتمالية من أجل إفساح المجال لحرية الاختيار طبقاً للمكان والزمان فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والفردية فى العام والخاص، والفعلية فى الأمر والنهى. وهذا كله ليس غموضاً بل إقتضاء فعل إنسانى متعدد الأبعاد، أتاه النص فى القدر نفسه من التعدد.

---

(١) مفهوم النص ص ٢٩-٣٠ ص ١١٠ ص ٢٧ص ١٠٩
(٢)المصدر السابق ص ٢٢٥-٢٣٢ ص ٢٣٢-٢٤٢
(٣)المصدر السابق ص ٢٦٧-٢٧٣- ص ١٥٣-٢٧٣
(٤) المصدر السابق ص ٢٧٨
(٥) المصدر السابق ص ٣١
(٦) المصدر السابق ص ٢٨
(٧) المصدر السابق ص ١٩٩-٢٢٠
(٨) المصدر السابق ص ٢٠ ص ٢٠٥ ص ٢٠٧

وتبدو الحداثة فى التعبيرات فى استعمال تعبير "المنهج العلمى" فى عنوان التمهيد "الخطاب الدينى والخطاب العلمى"[1]. فالمناهج العلمية كثيرة، وليس هناك منهج واحد. وقد يكون المقصود هو التحليل العلمى. كما أن الخطاب الدينى متعدد، ولا يوجد خطاب دينى واحد. هناك خطاب دينى سياسى، الغاية منه الدخول فى المعارك السياسية والصراعات الإجتماعية. وهناك خطاب دينى علمى، مثل الخطاب الأصولى، الغاية منه وضع منطق للنص من أجل وضع قواعد للسلوك الفردى والإجتماعى. والتقابل بين الخطاب الدينى والخطاب العلمى يوحى بأنهما متعارضان بالضرورة. ولكن التعبير الأكثر شيوعاً هو "العقل العربى"، "الثقافة العربية"،" الحضارة العربية" ، "النصوص العربية"، من الأخطر فالأقل خطراً[2]. فالعقل العربى تحت تأثير المستشرقين مثل (فيليب بتاى الإسرائيلى)، والمغاربة أحياناً أخرى (الجابرى)، مقولة غير علمية، مقولة أيديولوجية صرفة، تعنى المغايرة والمخالفة للأنا، يشير بها المستشرق أو غير العربى إلى غيره ليشيأه بعد أن يتغاير معه. والعربى لا يصف عقله بأنه عربى لأنه لا فصل بين الذات والموضوع. كما أنه مفهوم لا يخلو من عنصرية. فالعقل ليس له جنس أو بنية. أما الثقافة فهى نتاج العقل، والحضارة مرتبطة بشعب. ويستعمل المؤلف التمييز بين العربى وغير العربى فى شرح تاريخية النص : "وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفى الذى لحق بالنص الدينى فى حركة الثقافة العربية فإننا نكتفى بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربى الإسلامى، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامى حتى الحرب العالمية الأولى"[3]. وكيف تكون الثقافة عربية وقد حملها العرب وغير العرب؟ ألا يكون لفظ إسلامية علمياً وتاريخياً أدق؟ وفى تساؤل المؤلف عن الهوية الحضارية يرفض التعارض الزائف بين العروبة والإسلام . وهذا صحيح. ولكن ذلك لا يعنى أن الإسلام دين عربى، وأنه أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى[4]. الإسلام دين حمله العرب أولاً، وحقق لهم أمانيهم الإجتماعية فى العدالة الإجتماعية والمساواة، وأحلامهم السياسية فى الوحدة والقوة. ثم حمله غير العرب من الأسيويين والأفارقة. وحقق لهم أمانيهم أيضاً فى الوحدة الوطنية (الملايو، أندونيسيا، الهند) أو فى الهوية المستقلة (الأفارقة فى أفريقيا وفى أمريكا). إنما العروبة هى اللسان، وليس العقل هو الثقافة أو الحضارة.

---

(١) المصدر السابق ص ٩
(٢) المصدر السابق ص ٥٢ ص ٢٧ ص ٢٤٧ ص ١٠٩ ص ١٤
(٣) المصدر السابق ص ١٥
(٤) المصدر السابق ص ٢٥-٢٧

كذلك تبدو مظاهر الحداثة الواثبة في بعض الأحكام النمطية الشائعة، مثل الحكم على حضارتنا بأنها حضارة نص [١] . مع أن النص بما هو مفهوم فى علوم القرآن مرتبط بالواقع، بالمكان والحدث فى أسباب النزول، وبالزمان والتطور فى الناسخ والمنسوخ. وهو قائم على بداهة العقل عند المعتزلة وعلى التصورات والتصديقات فى منطق اليقين عند الفلاسفة، وعلى التجربة الذاتية عند الصوفية، وعلى الصالح العام عند الأصوليين. فالعقل والواقع والتجربة والمصلحة، كل ذلك أسس للنص. ومن ثم يكون الحكم على الحضارة الإسلامية بأنها حضارة نص – وهو حكم من الخارج تحت تأثير الغرب الذى جعل حضارته وحدها فى العصور الحديثة حضارة عقل وطبيعة – ليس بأولى من الحكم عليها بأنها حضارة واقع وزمان وتطور وعقل ومصلحة. فالعقل والواقع مكونات للنص فى منظومة عضوية تجمع بين الوحى والعقل والواقع[٢]. ومن مظاهر الحداثة أيضاً الحكم على التعددية فى علم أصول الفقة باللا أدرية [٣] . فالتعددية فى علم أصول الفقه أصل من أصوله. فإجابة عن سؤال: هل المصيب واحد؟ أجاب الأصوليون بأن الحق النظرى واحد، ولكن الحق العملى متعدد. أصول النظر واحدة بما هى مصادر أو مناهج، ولكن يتكاثر الاجتهاد طبقاً لتغير الظروف والمصالح. وهذا هو معنى النص المذكور لقاضى البصرة عبيد الله بن الحسن[٤]. وهو لا يعنى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، أى أنه لا يعنى أى موقف "لا أدرى" شاك فى الحق النظرى. ولما كان من مظاهر الحداثة الحكم الشائع عن التوفيق بأنه تلفيق، وأنه - من ثم - ليس موقفاً علمياً، أصبح للتوفيق عند المؤلف باستمرار معنى قدحى[٥]. فهو تلفيق بين الروايات، وبين الاتجاهات الفكرية، بل بين المتناقضات يؤدى بالضرورة إلي الإخفاق[٦]. والتوفيق أحد مناهج الفكر الدينى، يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً، للإبقاء على مطلبين كلاهما شرعى، مثل الدين والفلسفة، الوحى والعقل، الأصل والفرع فى الاجتهاد، الأصالة والمعاصرة فى التجديد والإصلاح. فى مقابل إتجاه آخر يرى التمييز بين المطلبين والتعارض بين الرؤى المتكاملة، كما هو الحال فى الوعى الأوربى فى العصور الحديثة[٧]. وليس

---

(١) المصدر السابق ص١١

(٢) حسن حنفى : مناهج التأويل، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، الجزء الثانى، القسم الثالث، الفصل الثالث: "البنية القبلية للوحى"، ص ٣٠٩ - ٣٢١، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة، ١٩٦٥ (بالفرنسية).

(٣) مفهوم النص ص ٢٤-٢٥

(٤) المصدر السابق ص ٢٤

(٥) المصدر السابق ص ٩٢-٩٨

(٦) نصر حامد أبو زيد : التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى، التوفيقية، النجاح والإخفاق ص١٠٠ - ١٠٨، مجلة ألف العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠ص٥٤ - ١٠٩.

(٧) حسن حنفى : مقدمة فى علم الاستغراب، الفصل السابع: بنية العقل الأوربى، مدبولى، القاهرة ١٩٩٠.

النسق الأشعرى، بكل ما ينتظم فى هذا النسق من تبريرية وتلفيقية، هو النموذج الوحيد للجمع بين المطلبين[١].

سادساً : إنتاج النصوص بين الوعى العلمى والتوجيه الأيديولوجى

هل يمكن فصل الوعى العلمى بإنتاج النصوص عن التوجيه الأيديولوجى عند إستعمالها؟[٢]. وإذا كان لا يمكن فصل هموم العالم عن هموم المواطن فكيف يمكن فصل الوعى بالنص العلمى عن توجيهه الإيديولوجى؟ إن النص فى بدايته، بما فى ذلك النص القرآنى، هو نص إيديولوجى بالأصالة، يهدف إلى توجيه الواقع العربى وإلى حوار الخصوم من أجل إقناعهم بالتوجه الإيديولوجى الجديد. بل إن قراءة النص وتثبيته بلهجة قريش إنما هو توجه إيديولوجى. كما أن استعماله عند كل الفرق، متكملين وفلاسفة وصوفية وأصوليين، إنما كان إستعمالاً أيديولوجياً. بل إن مطلب العلم ذاته هو أيديولوجيا مضادة. هى أيديولوجيا علمية ضد أيديولوجيات الصراع السائدة: أيديولوجيا السلطة وأيديولوجيا المعارضة.

إن الوعى العلمى بالتراث حتى ولو كان ممكناً دون توجيه أيديولوجى قد يحتاج إلى عمر بأكمله من أجل وصف تاريخية النص وتشكله. فمتى يتم تغيير الواقع والدخول فى صراعاته بما فى ذلك الإيديولوجيا؟ إذا ما قضى الإنسان عمره فى البحث عن الحقيقة، إذا كان الوصول إليها ممكناً، فمتى يتم الانتفاع بها والدخول فى معارك الزيف والخداع؟ أليس العمل جزءاً من الحقيقة مع النظر؟ إن التعارض بين العلم والإيديولوجيا يقوم على التطهر، وعلى رغبة فى مزيد من الإحكام النظرى فى عصر تشابكت فيه الأهواء واحتدم فيه الصراع. والحقيقة أن الأيديولوجيا هى علم العلم، بوصفه أيديولوجيا.

ومن ثم يمكن التساؤل: إلى أى حد يمكن تحقيق الهدف الثانى من الدراسة ـ إذا كان الهدف الأول هو ربط الدراسات القرآنية بالدراسات الأدبية ـ وهو "محاولة تحديد مفهوم موضوعى للإسلام، مفهوم يجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الإجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى"؟[٣]. بل إن الإسلام ذاته رؤية أيديولوجية إسلامية عربية لتاريخ الأديان وللواقع العربى الجاهلى. وهذا الطموح الموضوعى هو نفسه أيديولوجيا مقابلة لأيديولوجيا الجماعة الإسلامية. ومهما حاول الباحث الحفاظ على طموحه العلمى ووعيه العلمى بإنتاج النصوص فإن الواقع الأيديولوجى يفرض نفسه فى إصدار الأحكام. فأحياناً يتم التخلى كلية

(١) مفهوم النص ص ٣٣٦.
(٢) المصدر السابق ص ١٣.
(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

عن تاريخية النص والإنتاج العلمي للتراث. فمثلاً الحكم على رشيد رضا بأنــه "من جبة الشيخ برزت الأتجاهات الرجعية المحافظة فى مجــالات الفكــر الدينــى والأدبــى على السواء" هو إغفال لرد الفعل على الثورة الكمالية فى تركيـا الـذى جعـل رشيد رضا يتراجع عن التجديد، وهــو زعيـم حـزب الإصـلاح ضـد السلفيين والعلمـانيين على حد سواء[1]. فنجاح العلمانية، وجمعية الاتحاد والترقى، وحـزب تركيـا الفتـاة، والقومية الطورانية، هى التى أدت برشيد رضا إلى رد الفعل السفلى. والنقيض يولد النقيض، والطرفان يلتقيان.

كما يبدو التأرجح بين الوعى العلمى بالنص والتوجه الإيديولوجى فى دراســة النص من الناحية اللغوية ومن الناحية الغيبية، بين الدراسات الأدبية المقارنة وعلـوم القرآن، وهما طرفا نقيض. فرد النص إلى المدخـل اللغـوى إبتسـار لـه ، ورد للكل إلى الجزء[2]. إذ إنه أيضاً نص أدبى يعبر بالصورة الفنية. وهو نص فلسفى يعطــى تصوراً للعالم، وهو نص أخلاقى يتضمن بعض المعايير العامة للسلوك، وهو نـص تشريعى يعطى أحكاماً وقوانين. ويمكن أن يكون ذلك كله مداخل للنـص دون ردهـا جميعاً إلى المدخل اللغوى. وفى الوقت نفسه يظهر البعد الغيبــى للنص فـى الفصـل الأول من البـاب الأول "مفهـوم الوحـى" علـى نحـو يتعـارض مـع المدخـل اللغــوى والنص القرآنى بوصفه نصاً أدبياً[3]. ومن ثم يكون الحديث عن إتصال البشر بالجن واقعاً فى دائرة ما لا برهان عليــه، وكذلـك اتصـال البشـر بالملائكـة والشـياطين[4]. وإذا كان النص يبدأ بالإعلان، شفاهاً أولاً ثم تدويناً ثانياً، فـإن الذهـاب إلــى مـا قبـل ذلك هو خـروج عن الوعى العلمى بالنص ودخول فى ميدان لا يمكـن التحقـق منـه. فالنبوة لها بعدان: بعد رأسى، يتمثل فى علاقة المرسل بالمرسل إليه، ومـا يتضمنـه من توسط الملائكة، مثل جبريل أوغيره، وبعد أفقى، يتمثل فى علاقة المرسل إليــه، أى الرسول، بالمرسل إليهم، أى الناس. الأول غيبى لا برهان علمياً عليــه. والثـانى وضعى، يمكن التحقق منه صوتاً وحرفاً، حفظاً ونقلاً، شفاهاً وتدوينـاً. الأول سابق على النص، أى ما قبل النص؛ والثانى بعد النطق، النص الشـفاهى، وبعـد التدويـن، النص المكتوب[5]. ومن ثم فإن علاقة الملك بالرسول تقع ضمن البعد الرأسى للنبوة وليس ضمن البعد الأفقى ، وكذلك علاقة جبريل بمحمد[6]. أما الحديث عن المتلقـى الأول للنص، وهو الرسول، فـى الفصـل الثـانى مـن البـاب الأول فإنــه خـارج عن

(١) المصدر السابق ص ٢٠

(٢) المصدر السابق ص ٢٨ -٢٩ ص ٣١

(٣) المصدر السابق ص ٣٥-٦٥

(٤) المصدر السابق ص ٣٨-٤٥

(٥) حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة، الجزء الرابع، النبوة والمعاد، ثامناً: الشخص أم الرسالة؟ ص ٢٠٤ - ٢٣٧، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٦) مفهوم النص ص ٤٧ ص ٦٤

موضوع النص وتشخيصه [١] . النص هو الإعلان، شفاهاً أو تدويناً، بياناً أو سماعاً. وله استقلاله عن قائله وسماعه. أما المتلقى الأول للنص فهو موضوع علم مستقل هو علم السيرة.

وكذلك يبدو التذبذب بين الوعى العلمى بالنص والنص الدينى فى غلبة موضوعات علوم القرآن، النص الدينى، على الدراسات الأدبية، النص الأدبى، فيما يتعلق ببنية النص، وجماليات النص، ولغويات النص. وفصل الإعجاز إنما هو أحد موضوعات علوم القرآن المستمدة من علم الكلام. وانفصل علم القرآن عن بقية العلوم المشابهة في النصوص الدينية الأخرى فى العهدين القديم والجديد. وغاب المنهج المقارن والدراسات النصية المقارنة، مع أن موضوع النص موضوع مشترك فى كل حضارات النص. فالوحى، هل هو باللفظ والمعنى أم باللفظ وحده، من أهم موضوعات الوحى فى العهد الجديد، إلى حد أن النقاد المحافظين واللاهوتيين وحدوا بين الوحى والإلهام. فالكلام نفث فى روع الكاتب. وهو يختار الألفاظ والصور من ثقافته وبيئته. فلو كان صياداً ظهرت عنده لغة الصيادين وصورة الشباك والأسماك والأعشاب. ولو كان نجاراً ظهرت لغة النجارين وصور البناء. ولو كان راعياً ظهرت لغة الرعاة وصور الأغنام والقطعان والذئب.ولو كان ملكاً ظهرت لغة القصور وصور المعابد والتيجان والذهب والفضة والجوارى الحسان[٢]. أما التحول الموازى فى تطور النص وتطور شخص النبى فهو موجود أيضاً فى نص الإنجيل، فى تأليه المسيح التدريجى فى العقائد وفى النصوص[٣] . والمؤلف خبير فى علم الهرمينوطيقا، وضليع فيه. وهو العلم النظرى الذى نظّر لكل الدراسات النقدية التاريخية على النصوص الدينية التى تشكلت هى نفسها فيه.

إن "مفهوم النص" فى النهاية، وبالرغم من هذه المحاولة المتعثرة للقراءة، يمثل فتحاً جديداً فى الدراسات الإسلامية، القرآنية والأدبية. يخلق المؤلف ولا يخلقه المؤلف. وإن مشروع إعادة بناء العلوم النقلية: علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، لهو إحدى مسؤوليات هذا الجيل بعد أن تركها القدماء، وهى الأكثر أثراً وفاعلية فى ثقافة الجماهير وفى سلوكهم. تكفيه الجدية التى فيها يجتمع العلم والوطن، والعالم والمواطن، فى عصر غلب عليه التكرار والاجترار، أوالتمويه والخديعة. فتحية من القلب للكتاب وصاحبه، بالرغم من تساؤلات الذهن وأحكام العقل. وغالبا ما يكون صدق القلب هو الأبقى.

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧-٨٤

(٢) إسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الفصل الثانى: الأنبياء، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، ص ١٤٥ ـ ١٧٠.

(٣) مفهوم النص ص ٦٧

(١٣)

علـوم التأويـل بيــن الخاصــة والعامــة

قراءة فى بعض الأعمال

نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)(*)

أولاً : مقدمة، العلم بين أروقة الجامعة ودهاليز الصحافة

لا تُعرض علوم التأويل على قارعة الطريق. ولا يتناولها أهل الصحافة والإعلام. ولا تصبح حديث العامة لشغل الوقت والتندر بالحوادث. فهى من علوم الخاصة وليست من علوم العامة. هكذا صاغها أهلها سواء فى تراثنا الصوفى الفلسفى القديم أو فى التراث الغربى الحديث. وقديماً تحدث الصوفية عن "المضنون به على غير أهله" وعن "إلجام العوام عن علم الكلام". ولكن يبدو أننا نعيش فى عصر الصحافة والإعلام، فى عصر الجماهير والإثارة كما يقول أورتيجا أى جاسيه(1). فالرأى العام ليس حكما فى الأمور العلمية. الرأى العام مجال الاعتقادات الشائعة، ونتيجة لصنع أجهزة الإعلام، وأداة قهر وضغط فى أيدى السلطة السياسية، توجهه كيف تشاء.

وقد يشعر العالِم أنه تخلى عن واجباته دفاعاً عن حرية الرأى والبحث العلمى، وأنه لم ينازل القهر والتفتيش فى الضمائر، وأنه لم ينزل إلى الساحة فيصول ويجول، ويزايد ويزيد، طالباً للمديح، وإظهاراً للشجاعة، والعلم هو الضحية. إن الدفاع عن العلم لا يكون أمام العامة وإلا تحول العلم إلى إعلام، بل فى مراكز البحث العلمى والمجلات العلمية المتخصصة، وحلقات البحث العلمى

(*) كُتبت هذه الدراسة إبان تعرض الصحافة لقضية حرية البحث العلمى فى الجامعة على مدى عدة أشهر بدأت فى القاهرة واستؤنفت فى طرابلس، وانتهت فى كيب تاون فى صيف ١٩٩٣. وكان الهدف مناصرة د. نصر حامد أبو زيد بطرقة العلماء بعيدا عن الصحافة وحتى يظهر الفرق بين التقرير العلمى والتقرير المباحثى. ولكن لم تشأ مجلة "فصول"، ولا "القاهرة" نشره فى وقتها، والمعركة مازالت دائرة وكأن النقد العلمى لا مكان له فى وقت الاستقطاب، الدفاع والهجوم، القبول والرفض، الخيانة والبطولة. وقرأه محمد زاهد فى عمان مخطوطا فأرسله إلى مجلة "الاجتهاد" العدد ٢٦ السنة السادسة ١٩٩٤ ونشر فيها. ثم أعيد نشره من جديد فى مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الرابع ١٩٩٥ وبعد أن هدأت الحملة أعيد نشره فى مجلة القاهرة بناء على طلبها العدد ١٧٣/١٧٤/١٧٥/ ابريل، مايو، يونيو ١٩٩٧.

(1) انظر دراستنا "ثورة الجماهير عند أورتيجا أى جاسيه" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧، ص٤٤٦ ـ ٤٨٦.

وفى اللجان العلمية وفى المجالس العلمية المتخصصة، مجالس الأقسام والكليات والجامعات.

وأخطر شئ فى العلم أن يتحول إلى سياسة، وأن يصبح الخلاف العلمى تحزباً سياسياً أو صراعاً أيديولوجيا أو خلافاً عقائدياً. فالأحزاب السياسية والأيديولوجيا والعقائد الدينية تعرف الحقيقة مسبقاً. والفكر لديها إثبات لصحة أحكامها المسبقة، والبرهان فيها تبرير لما عُرف سلفاً. ومن ثم ينتهى العلم ويصبح أداة لنصرة المذهب والعقيدة والأيديولوجيا. العلم شئ والاعتقاد السياسى أو الدينى شئ آخر. فالأول برهانٌ ونظرٌ واحتمالٌ وحوار، والثانى إيمانٌ واعتقادٌ ويقينٌ وإثباتٌ. العلم عُرضة للصواب والخطأ، والاعتقاد يقينٌ مطلق صواباً أم خطأً. الخلاف بين العلماء فى الرأى وطرق البحث والاستنتاج من أجل تقدم العلم، والخلاف فى العقائد والمذاهب صراع قوى رغبة فى السلطة والوصول إلى الحكم. العلم مجال الاحتمال، والعقائد مجال القطع. وعلوم التأويل علوم إنسانية وليست عقائد دينية أو مذاهب سياسية.

وهناك فرقٌ بين تقارير أجهزة الأمن، الدينى والسياسى، والبحث العلمى. الأول عريضة اتهام، تشير إلى المجرم، وتقدمه إلى العدالة، وتخبر عنه أجهزة الشرطة والأمن. ليس القصد منه البحث العلمى، والاختلاف والاتفاق فى الرأى بين العلماء، وهو شئ محمودٍ "كلكم راد وكلكم مردود عليه" بل الإدانة والاتهامٍ. والعيب فى ذلك كله هو من المتهم وله حق الاتهام؟ ومن المتهم؟ وما هى ساحة الاتهام؟

هل المتّهم من له حق الاتهام؛ هو العالم والأستاذ والزميل الذى يساوى الباحث المتهم فى العلم والأستاذية والزمالة مع خلاف فى العمر؟ هل البشر هـ أصحاب الحق فى توزيع الاتهامات على الناس فى موضوعات الإيمان التى لا يطلع عليها إلا الله وحده؟ إن الله وحده هو الذى له الحق فى ذلك وليس سواه ويوم القيامة وليس فى الدنيا مادامت هناك إمكانية للعمل والمراجعة والابتكار. بل إن الله أمهل إبليس وأنظره بعد أن أدانه فى شئ لا يمكن غفرانه، وهو رفضه التسليم بقيمة الإنسان. قد يكون المتهم أجهزة الدولة لجرائم يرتكبها المواطنون وليس العلماء ضد العلماء فى أروقة العلم وإلا عُدنا إلى عصرِ محاكم التفتيش بحيث يُنصب رجال الدين وحملة العلم أنفسهم لمحاكمة بعضهم البعض، إدانة للمخالف وتبرئة للموافق.

ومن المتّهم؟ أستاذ جامعي وباحث وعالم. وهل العلم والبحث جريمة؟ قد يخطئ العالم ويصيبب. إذا أخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران. وإذا اتهم كل عالم عالما فلن يحدث علم ولن يظهر عالم. وهل البحث العلمى جريمة يعاقب عليها القانون؟ إن شرط البحث العلمى هو ألا نسلم بشئ على أنه حق إن لم يثبت الدليل

أنه كذلك كما قال ديكارت من قبل. بداية العلم الشك" من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبُصر، ومن لم يُبصر تاه فى العمى والضلال" كما قال الغزالى من قبل. إن النظر عند الأصوليين القدماء أول الواجبات. والشك شرط النظر. ومن ثم كان من واجب العالم الشك فى الموروث حتى يعيد تأسيس العلم على البرهان. ومن هو المؤمن الذى سيحكم على الآخر بالكفر؟ ألا يكفر كلُّ الناس كلَّ الناس فلا يعود هناك مؤمن واحد ؟

وأين يقع الاتهام؟ فى الجامعة؟ إن الجامعة ليست ساحة قضاء، يحكم فيها عالم على عالم بالإيمان أو الكفر. إن الجامعة مكان للبحث العلمى، الشك والنظر، النقد وإعادة البناء، يتساوى فيها العلماء. والكل يحتكم إلى الدليل والبرهان. إن الكليات النظرية بطبيعتها وجهات نظر. تقوم على التعددية الفكرية والخلاف فى الرأى. ففى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية تتعدد الاجتهادات، وفى ذلك ثراؤها. إن مقولات الإيمان والكفر لا شأن لها بالبحث العلمي. فالعلمُ له مقاييس صدقه من داخل البحث العلمى نفسه، التحقق من صدق الفروض في الواقع إن كان البحث تجريبيا، وإتفاق النتائج مع المقدمات إن كان البحث استدلاليا، دقة استعمال المفاهيم والمصطلحات، حيادُ العالم وموضوعيته، خلوه من الأحكام المسبقة .. الخ. أما مقولاتُ الكفر والإيمان فهى خارج إطار البحث العلمي. فلا يجوز لأى إنسان كان أن يحكم بهما على إنسان آخر شرعاً وعقلاً. الله وحده هو المطلعُ على الأفئدة. كما اختلف علماء أصول الدين فى تحديد مقاييسهما: القول، العمل، التصديق، التصور بين المرجئة والخوارج والمعتزلة والأشاعرة. وما أكثر ما أستعمل سلاح التكفير لاضطهاد الدولة لخصومها، ولاضطهاد فرق المعارضة للدولة والمجتمع والحاكم. فهو سلاح ذو حدين، يُشهره الخصوم فى مواجهة بعضهم البعض إذا ما أعوزهم أسباب الخلاف، وإذا ما أرادوا التستر على الصراع الحقيقى، الصراع على السلطة.

ويمكن عرض الأعمال العلمية للدكتور نصر حامد أبو زيد بطريقتين: الأولى عرض أعماله واحداً واحداً، مراجعة وتحليلاً ونقداً كما هو الحال فى التقارير العلمية. وميزة هذه الطريقة هو الإبقاء على وحد العمل وقصده واتجاهه. وعيبه هو استحالة تجنب التكرار. فالموضوعُ الواحد يتكرر فى أكثر من عمل. والأعمال كلها تجمعها حدوس واحدة، وتحليلات واحدة، ومنهج واحد، ونتيجة واحدة. والثانية جمع هذه الحدوس كلها مرة واحدة وتصنيفها فى الأعمال العلمية كلها. فالمهم هو النتائج العامة لا الأعمال المتفردة. وميزة هذه الطريقة هو الكشف عن الملامح العامة للمشروع الفكرى كله بصرف النظر عن أجزائه فى الأعمال العلمية على حدة. وعيبها القضاء على وحدة العمل وتفرده وإخراج التحليل من سياقه وتوظيفه فى الغاية والقصد. وقد آثرنا الطريقة الأولى حرصاً على وحدة كل

عمل على حدة. وأضفنا مجموعة من النتائج العامة فـي آخر كل عمل وفـي آخر الأعمال العلمية كلها تحقيقاً للطريقة الثانية.

ليست الغاية من هذه الدراسة فقط البحث العلمي والمراجعة وهو عمل العلماء، بل أيضاً الحوار وإبراز أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بين مشروعى "التراث والتجديد" و"تحليل الخطاب"، وتحديد العلاقة بين الأصل والفرع، بين النظرية والتطبيق، بين أفلاطون وأرسطو، بين ديكارت وإسبينوزا، بين هيجل وماركس، بين هوسرل وهيدجر، بين جيل وجيل، تطويراً للمدرسة، وإنتقالاً من الفكر إلى الواقع، ومن النظر إلى الممارسة. وقد تكون الغاية أيضاً إرجاع الفرع إلى الأصل، وإعادة التفريعة إلى المسار الرئيسي، وعودة النهر إلى المصب، بدلاً من تبديد الماء فى الصحراء. فلا تتكّون دلتا خصبة على مر الزمان وبفعل التراكم التاريخى.

وتختلف هذه الدراسة وتتفق. لا تبرر ولا تحاكم، لا تقبل ولا ترفض، لا تمدح ولا تدين، لا تدخل فى حظيرة الإيمان ولا تخرج إلى حظيرة الكفر. هى دراسة من قاض حصيف، يوازن بين الأمور، ويقارن بين الشواهد، ويتحقق من صدق الأدلة، ويقول ما له وما عليه. وتلك سنة القاضى أبى الوليد ابن رشد فى تحكيمه بين الأشاعرة والمعتزلة فى "مناهج الأدلة" وبين الغزالى والفلاسفة فى "تهافت التهافت". الغرض منها إظهار الفرق بين التقرير المباحثى الاتهامى المغرض والتقرير العلمى الموضوعى المحايد. الخلاف بين العلماء محمود، وتسليم العلماء بعضهم بعضاً إلى سيف الجلاد وشاية.

وكما تأثرت بالمؤلف وتعلمت منه وتغيرت بعد نقده المتواصل لى وحكمه على بالتوفيقية والوسطية والسلفية والبرجماتية والأيديولوجية والتلوين فأرجو أن يتأثر المؤلف بى مرة ثانية بعد تجربة عمر طويل فى البحث العلمى على أكثر من عقدين من الزمان منذ ١٩٧٢ حتى ١٩٩٣. وكما أحاول أن أصبح أكثر علمية وتاريخية وموضوعية وعمقاً بناء على نقده المستمر لى فقد يحاول أن يتبع سياسة النفس الطويل وليس النفس القصير، وأن يكون أقل مثالية وأكثر واقعية، وأن معارك التاريخ لا يتم النصر فيها بين عشية وضحاها.

وهى دراسة محدودة تقرأ على قراءة، وأحياناً تقرأ قراءة على قراءة. تجمع بين العرض والنقد والحوار مما جعلها تطول أكثر من اللازم. لكنها شهادة على العصر وتحويل معركة حرية البحث العلمى فى مصر من مزايدة الصحافة إلى البحث العلمى الدقيق، ومن قارعة الطريق إلى المجلات العلمية المتخصصة.

ثانياً : إشكاليات القراءة وآليات التأويل

"إشكاليات القراءة وآليات التأويل" كتاب يضم سبع دراسات نظرية وتطبيقية فى علوم القراءة والتأويل تنتظم فى محاور ثلاثة[1] : الأول المشكلات النظرية، ويضم "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص" و"علم العلامات فى التراث : دراسة استكشافية". والمحور الثانى قراءات تجريبية يضم ثلاثة موضوعات : "الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية" و"مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية" و"التأويل فى كتاب سيبويه". والمحور الثالث "قراءات على قراءات" يضم دراستين: "الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث" و"الذاكرة المفقودة والبحث عن النص". وكلها دراسات كتبت ما بين ١٩٨١ و١٩٨٨ [2] .

١- الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص[3] .

وهى دراسة فى الفكر الغربى الحديث، النظرية والتاريخ، منذ القرن السابع عشر حتى العصر الحالى بعد أن أصبحت علوم التأويل علماً مستقلاً منفصلاً عن العلوم الدينية تحت اسم الهرمينوطيقا. يدرس عمليات الفهم وآليات التأويل. ومع ذلك فالهم العربى هو الغالب، ونقطة البداية، وذلك بطرح أسئلة واضحة وصريحة من تاريخنا الثقافى وواقعنا الفكرى. لا قراءة للوافد إلا من خلال الموروث وإلا وقعنا فى الازدواجية الثقافية المتعارضة والانتهاء إلى الانكفاء على الذات دفاعاً عن القديم أو الارتماء فى أحضان الوافد تقليداً للغرب. وهو الموقف الذى يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية، وكأنها هنا ضرورة حتمية تعبر عن طبيعة الموقف الحضارى والمرحلة التاريخية التى نعيشها. ولا يظهر فى العنوان المادة العلمية ومصدرها، الموروث أو الوافد، ولا تظهر فى الدراسة أية تقسيمات فرعية أو أية منهجية للمقارنة بين تراثين وكأنه من المفهوم أن الهرمينوطيقا فى التراث الغربى بألف ولام التعريف. ويتم الانتقال من تراث إلى آخر دون إيجاد ميزان دقيق متعادل يوقع الباحث باستمرار هو وغيره وأنا، فى القفز والوثب من تراث إلى آخر دون اتصال واضح. وتقتصر الدراسة فى معظمها على العرض والشرح. وتعتمد على مصادر أصلية ومراجع أساسية بالعربية والأجنبية. يبدو الوافد هو الأساس والموروث ما بين السطور. الحلة الغربية الأساس، وفوقها العمة.

---

(١) نصر حامد أبو زيد : "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، أغسطس ١٩٩٣.

(٢) تقدم بمعظمها الى الترقية الى أستاذ مساعد باستثناء " التأويل فى كتاب سيبويه" الذى كان ضمن الأعمال المقدمة الترقية الى درجة أستاذ.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣ ـ ٥٠. ونشرت من قبل فى مجلة فصول، القاهرة، أبريل ١٩٨١.

فالدراسة أشبه بالأفندى المعمم. وتبدو بعض ألفاظ الحداثة مثل المعضلة دون التمييز بينها وبين المشكلة.

ومشكلة تفسير النص واحدة سواء أكان النص تاريخياً أم دينياً. وهى موضوع للعلوم الإنسانية، التاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والجمال والنقد والفولكلور. وعلاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربى وحده بل عرفها أيضاً تراثنا القديم فى التعارض بين التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى ثم التفسير بالمنقول والتفسير بالمعقول. وهى مشكلة التفسير بين التفسير الموضوعى والتأويل الذاتى فى التراث الغربى. ويعرض المؤلف لثلاثية المؤلف والنص والناقد، القصد والنص والتفسير لاثبات استحالة التفسير الموضوعى الذى يسقط المؤلف والناقد من الحساب. ويبين الأصول الاجتماعية للتيارين بمنهجه الاجتماعى النقدى الذى يعلن إنتسابه إليه.

وتقدم الدراسة إستعراضاً تاريخياً للتفسير الموضوعى عند أفلاطون وأرسطو فى المحاكاة وحتى الكلاسيكية الحديثة ثم انقلابه من الرومانسية وإدخال الذات كعنصر فى الموضوع حتى ظهور النص كعنصر وسيط فى البنيوية المعاصرة التى تعزو له وجوداً مستقلاً. ويركز فى العصر الحديث على شليرماخر (ت ١٨٤٣) ونقله المصطلح من اللاهوت إلى العلم، ودلتاى (ت ١٩١١) ورفضه التيارين الميتافيزيقى والوضعى فى التفسير وتأكيده على البعد اللغوى النفسى، وهيدجر (ت ١٩٧٦) وتأسيسه لهرمينوطيقا الوجود إعتمادا على أرسطو ودلتاى ومتجاوزاً كانط والرومانسية، وجادامر وتغليبه الحقيقة على المنهج، وتجميعه لاجتهادات السابقين عليه، وبولتمان والقضاء على الأساطير، وماركس ونيتشه وفرويد وتحويلهم علوم التأويل إلى علم الاجتماع وعلم الجمال وعلم النفس، ودريدا وتحويل الكلام إلى النص، وعلم اللغة إلى علم الكتابة، فى دفاعه عن التفسير الموضوعى. وتنتهى الدراسة بالعودة إلى التراث القديم وضرورة إعادة النظر فى تراثنا الدينى حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لندرى كيف إختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآنى، ودلالة تعدد التفسيرات فى النص الدينى والنص الأدبى معاً على موقف المفسرين من واقعهم أيا كان إدعاء الموضوعية. والدراسة تخلو من الجانب النقدى باستثناء بعض الانتقادات لهيدجر وجادامر، ونسيان البعد التاريخى ثم الاجتماعى للنص. تكتفى الدراسة بالعرض والشرح دون النقد والتطوير[1].

---

(١) الدراسة أشبه بالعمة فى البداية، والخف العربى فى النهاية، وما بينهما الحلة الغربية.

...علم العلامات فى التراث ؛ دراسة إستكشافية[1].

وهى دراسة تنطلق من معطى معرفى غربى حديث كالعادة هو علم ...العلامات للبحث فى التراث العربى بمعناه الشامل عن جذور وآفاق معرفية لبعض ...قضايا هذا العلم، الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل فى ...التراث، فهم العالم والإنسان والنصوص. هى مشكلة نظرية يتم عرضها فى عناوين ...جانبية ثلاثة : مفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة العلمية الأخرى، العلاقة بين الدال والمدلول على مستوى الألفاظ، البعد الدلالى للغة. والهم المنهجى والموضوعى واحد، تأصيل الجديد فى القديم، واكتشاف الوافد فى الموروث، والربط بن علوم الآخر وعلوم الأنا، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات. وهو ما يتهمه المؤلف باستمرار بالتوفيقية فى حالة الجمع بين تراثين أو التبريرية فى حالة اعتبار التراث هو الأصل. "وليس التراث فى الوعى العربى المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ولكنه، وهذا هو الأهم، دعامة من دعامات وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن"[2]. الآخرون هم الأغيار ولكن الأنا تقف لهم موقف الندية دون تقليد له ودون إغراق فيها مع إثبات الخصوصية والتاريخية لكل منهما. وكما هى العادة يتم القفز من تراث الأنا إلى تراث الآخر ذهاباً أو العكس من تراث الآخر إلى تراث الأنا إيابا دون إيجاد ميزان متعادل ومنطق متوازن للمقارنة. فتتم الإحالة إلى البيان عند الجاحظ وإلى الأشعرى والمحاسبى والباقلانى والقاضى عبد الجبار وفى نفس الوقت إلى ابن عربى وهيدجر. وترسم الأشكال التوضيحية على طريقة البنيويين. ولكن يتم إخراج نصوص العلوم المتمايزة من سياقها. فنظرية العلم فى كل علم، علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلوم الحكمة، وعلوم التصوف لها سياقها الخاص لخدمة هذا العلم. ويصعب تناولها جميعاً على نحو عرضى يخترق كل العلوم. فالنصوص الكثيرة منتزعة من سياقها فى علومها. ولا تفهم إلا فى علومها النوعية. لا يهم مؤلفيها بقدر ما يهم موضوعها. فالنصوص التراثية موضوعية لا شخصية. الاحالات كثيرة وعلمية. ويظل الهم هو جامع الحكمتين. "ولعلنا فى النهاية نكون قد لفتنا الأنظار، أنظار الباحثين والدارسين إلى أهمية هذا العلم، علم العلامات، فيما يمكن أن يفتحه لنا من مداخل تمكننا من إعادة قراءة تراثنا بكل جوانبه قراءة جديدة فنعيد اكتشاف ذاتنا الثقافية من خلاله، ونصحح فى نفس الوقت علاقتنا بالتراث الغربى، وننفى عنها التبعية، هذا حسبنا وبالله التوفيق"[3] وهى نهاية مشيخية كما ينتهى إليها الدعاة.

---

(١) المصدر السابق ص ٥١ ـ ١١٨ نشرت من قبل فى كتاب "أنظمة العلامات فى اللغة والأدب والثقافة. مدخل إلى السميوطيقا" بالاشتراك مع سيزا قاسم، القاهرة ١٩٨٦.

(٢)المصدر السابق ص ٥١

(٣) المصدر السابق ص ١١٥

٣- الأساس الكلامى لمبحث المجاز فى البلاغة العربية[١].

وهى دراسة تربط بين علم أصول الدين وعلم البلاغة. قدم علم أصول الدين الأسس المعرفية العامة للمجاز وهو المحور الأساسى فى البلاغة. فهناك علاقة بين التصورات الدينية لله والعالم والإنسان وتصور طبيعية اللغة وعلاقتها بالعالم. وتعتمد على نصوص مستفيضة فى صلب التحليل حتى تبدو الدراسة مثل غيرها وكأنها شروح على متون مما يقطع إتصال الخطاب التحليلى الأساسى. وتقوم الدراسة على تقسيم ثلاثى بالرغم من غياب عناوين لها تطابق اتجاهات الدارسين للمجاز بين الإنكار كما هو الحال عند الظاهرية. فعند الظاهرية اللغة توقيف وليست اصطلاحاً ولا مجاز فيها. وعند المعتزلة اللغة اصطلاح وبها المجاز. وعند الأشاعرة اللغة كانت توقيفاً ثم أصبحت اصطلاحاً ومن ثم يوجد فى اللغة الحقيقة والمجاز. وقد دافع عبدالقاهر عن الإعجاز. وإتهم المعتزلة بالتفريط والظاهرية بالإفراط. وكان إبن قتيبة قد سبق إلى مثل فكرة عبد القاهر. وقد قسم عبدالقاهر الاستعارة إلى تحقيقية تصريحية تقوم على المشابهة وتخييلية مكنية. وجعل للحقيقة الأولوية على المجاز. وقد حلل المعتزلة من قبل المواضعة. فقسم القاضى عبد الجبار المجاز إلى مجاز من جهة المواضعة وآخر من جهة المتكلم يستند إلى قرينة. كما جعل البلاقلانى الأدلة ثلاثة: عقلية سابقة، وسمعية شرعية وهى نطق بعد المواضعة، ولغوية تقوم على المواطأة والمواضعة. وقد إرتبطت القضية بقضية الذات والصفات، على الحقيقة فى الله وعلى المجاز فى الإنسان مما يوقع فى التشبيه أم على الحقيقة فى الإنسان وعلى المجاز فى الله حرصاً على التنزيه. وهى دراسة نموذجية لعلاقة علم أصول الدين بعلوم اللغة وخضوع كليهما إلى تصورات عامة لله والطبيعة والإنسان.

٤- مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجانى، قراءة فى ضوء الأسلوبية[٢] .

وهى دراسة علمية مقارنة تجمع بين التراث القديم والوافد الغربى، تقرأ مفهوم النظم عند عبدالقاهر فى ضوء علم الأسلوبية الحديث. وتضم خمسة عناوين فرعية مرقمة على غير العادة: اللغة والشعر، النظم والأسلوب، الأسلوب ودور المتكلم، المعنى والأسلوب، الأسلوب والمجاز.

وتقوم الدراسة على رؤية عبدالقاهر من منظور معاصر دون إغفال السياق الموضوعى الذاتى الذى كان يدور فيه البحث البلاغى. وتقدم قراءة تأويلية منتجة تطرح سؤالا يحدد آليات التأويل دون إهدار بعد الدلالة فى المقروء. وتعتمد على نصوص وإستشهادات لمشاركة القارئ فى الاستنتاج : "ليس للتراث وجود مستقل

(١) المصدر السابق، ص ١٢١-١٤٨.

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٩-١٨٢.

خارج وعينا به وفهمنا إياه. ووجوده إن صح له هذا الوجود إنما يتمثل فى شكل الوجود الفيزيقى العينى الذى يمكن أن يُدْرَك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكانى الذى يمثله على رفوف المكتبات فى شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العينى ما يعنينا دائماً، الذى يعنينا وجوده فى معرفتنا وفى وعينا الثقافى. وهذا الوجود فى الوعى هو الذى نصفه بعدم الاستقلال. وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعى المعاصر وهو لا يوجد إلا فيه وبه"[١]. وهذه روح "التراث والتجديد" بألفاظه والذى يتمرد عليه المؤلف أحياناً بدعوى اللاتاريخانية والتوفيقية بين الحاضر والماضى. ويظل السؤال : لم قراءة عبدالقاهر فى ضوء الأسلوبية وليس قراءة الأسلوبية من خلال عبد القاهر؟ هل الزمان مقياس، الحاضر أساس الماضى، الحاضر هو الاصل والماضى هو الفرع أم أن ذلك مجرد تاريخ أو ميزان قوى بين حضارتين؟ إن الماضى هو الذى يعيش فى الحاضر، والحاضر هو حاضر الأنا وليس حاضر الآخر الذى لا تعيشه الأنا التاريخية : "تعيد اليوم قراءة عبدالقاهر لنرى ما الذى يمكن أن يقدمه لنا وما الذى يمكن أن ننفيه منه عن وعينا. وعلينا أن ننسى ونحن نعيد قراءة عبدالقاهر أننا سنطرح عليه أسئلة معاصرة باحثين عن إجابات ربما لم تخطر للشيخ على البال. وإنما هى إجابات كانت ضمنية تحاول قراءتنا أن تكشف عنها وتجليها. ومن شأن هذه القراءة أيضاً أن تتجاهل أسئلة طرحها الشيخ وأجاب عنها. وتلك هى الأسئلة التى فقدت مغزاها وحيويتها بالنسبة لنا وإن كان مغزاها التاريخى مازال قائماً وقابلاً للتحليل من منظور القراءة التاريخية"[٢]. ويرد المؤلف على الاعتراض على هذا الموقف باسم الموضوعية التى ترفض إستعمال المناهج العلمية الحديثة على تراث القدماء وتطلب من التراث ماليس فيه. ولا يعنى ذلك وقوع المؤلف فى القراءة المتحيزة بالكامل مع أو ضد بل إتباع المنطق الداخلى الخاص بالتراث الذى ليس بمعزل عن الوعى المعاصر ويسميها "القراءة الموضوعية الحقة"[٣]. وفى العلم الإنسانى لا يوجد موقف حق والآخر باطل. وقد قام عبدالقاهر نفسه بطرح أسئلة معاصرة له على نصوص القدماء والمعاصرين له. ويزيد المؤلف بطرح أسئلة معاصرة له ربما لم تخطر إجاباتها على بال الشيخ ولا دار السؤال نفسه فى خلده. ويتجاهل أسئلة معاصرة طرحها الشيخ وأجاب عنها. يقرأ المؤلف عبدالقاهر كما قرأ عبدالقاهر أسلافه بروح أقرب إلى روح عبدالقاهر وروح التراث الذى يمثله والذى مازال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل معه. وينتهى المؤلف من هذه القراءة لعبدالقاهر باعتبار إعجاز القرآن

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٣) المصدر السابق، ص١٥٠.

فيه. ويتطلب معرفة الشعر أرقى أنواع الكلام. والألفاظ فى اللغة دوال وضعية وإصطلاحية. وهناك فرق بين اللغة والكلام. الأولى تخضع لنظام والثانية بلا نظام، فكل لغة كلام وليس كل كلام لغة. والنظم هو النحو، يتحكم فى الأسلوب. والأسلوب هو المتكلم. والنظم عند عبدالقاهر هو ما سماه المعاصرون "الأسلوبية"، وكأن الدراسة تكتشف تعدد الأسماء على المسمى الواحد بحيث يمكن أن يقال أيضاً إن الأسلوبية عند المعاصرين هو "النظم" عند عبدالقاهر. ويتوقف الأمر على علاقة الأنا بالآخر. وهل نقرأ علوم الأنا من خلال علوم الآخر أم نقرأ علوم الآخر من خلال علوم الأنا؟ هل نقع فى التغريب أم نؤسس "علم الاستغراب"؟ "وعبد القاهر لم يبدأ سعيه للوصول إلى هذه النظرية، ولم يكن هذا همه. وإنما نحن الذين طرحنا عليه السؤال. وعلينا أن نقنع بما يمكن أن نستخرجه من إجابات دون أن نستعرض عضلاتنا الذهنية على نص عبد القاهر. ولعل هذا النص المتميز فى الثقافة العربية ما يمكن أن يقرأه آخرون. ولعل هذه القراءة أن تكون حافزة لهم على أن يقوموا بقراءاته"[1].

٥- التأويل فى كتاب سيبويه[2] .

يضع المؤلف نصب عينيه لحظات تأسيس العلوم : أصول الفقه عند الشافعي، النحو عند سيبويه وهو تلميذ الخليل بن أحمد واضع علم العروض، البلاغة عند عبدالقاهر ليعيد قراءتها فى لحظة تاريخية أخرى، أى ليعيد تركيب "التمفصلات" العلمية كما يقول المغاربة. ففى هذه الدراسة ينتقل المؤلف من البلاغة إلى النحو للكشف عن آليات التأويل عند سيبويه بوصفه أداة منتجة لبناء العلم ومعرفة العلاقة بين علم النحو وعلوم التراث خاصة الفقه والقراءات، وبيان قراءة سيبويه للغة العربية ومحاولته الكشف عن النظام فى اللغة. ويحاول المؤلف الكشف عن العقل الكامن وراء هذا النظام معتمداً على المصادر الأصلية والمراجع الأساسية في الموضوع. ولا يعنى التأويل فى هذه الدراسة التخريج بل الكيفية التى يعالج بها سيبويه اللغة بوصفها نصاً بالمعنى السميوطيقى. ليس التأويل عرضا يجب التخلص منه بل هو أداة العلم، البحث عن الأصل والجذر والأساس. وهناك فرق بين التفسير والتأويل. التفسير هو الواضح البين فى حين أن التأويل عند القدماء فى حاجة إلى بيان وتفسير. وبعد سيادة المذهب الأشعرى كمذهب رسمى للدولة والقضاء على الاعتزال، أصبح التفسير المذهب الرسمى، والتأويل زيغ وضلال وهو ما تبنته الظاهرية أيضاً.

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٣ ـ ٢٢٠.

وينقد المؤلف افتتان اللغويين العرب المعاصرين بدعوى الموضوعية وعيبهم على القدماء معياريتهم وأحكامهم التقييمية داعين إلى تبنى المنهج الوصفى المحايد الموضوعى. مع أن الوصف يعتمد على إطار تصنيفي يعكس رؤية الباحث. يدافع المؤلف هنا عن القدماء ضد المحدثين الذين يعيبون على القدماء إعتبارهم اللغة غائية لأنها جزء من نظام ثقافى عام والذين فى موقفهم نبرة استعلائية على القدماء. ويراجع المؤلف مواقف المحدثين، ويقيمها تقييماً نقدياً بالرغم من الصعوبات الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية التى لا يواجهها البحث اللغوى الحديث. والحقيقة أن البعد الأيديولوجى فى العلوم الإنسانية ومن ضمنها علوم اللغة حاضر عند القدماء والمحدثين على حد سواء، البعد الدينى عند القماء والبعد الوضعى التاريخى عند المحدثين.

ويبدأ الباحث بالتفرقة المعروفة عند دى سوسير بين اللغة والكلام محاولاً إكتشاف اللغة من خلال الكلام واكتشاف النظام فى اللغة ورصد عناصر التشابه والاختلاف على المستوى الصوتى/ الصرفى والدلالى/ المعجمى. فاللغة ليست نظاماً فردياً بل نظام جماعى فى الذاكرة الجمعية. غاية الدرس اللغوى إكتشاف حكمة واضع اللغة ونظامها بصرف النظر عن كونها توقيفاً أم اصطلاحاً. اللغة بناء محكم، نظام تمتلكه الجماعة، واجتهادات وقراءات. لقد استطاع أبو الأسود الدؤلى وضع نظام للحركات من الأصوات. لذلك كان أوائل النحاة من القراء. وكان النص معيار الدراسات اللغوية القديمة. وقد حققت القراءات السبع هذا المعيار.

وتتناول الدراسة ثلاثة موضوعات: العامل، والقياس، والشذوذ. فالعامل يتبدى، فى ظاهرة الحذف والإضمار والتنازع والاشتغال والنداء والقسم. هو اللفظ الذى يؤثر فى الآخر عن طريق التجاور. فكل أثر لابد له من مؤثر، وكل فعل له فاعل طبقاً لمباحث العلة فى علم الأصول. الفاعل له المرتبة الأولى، وحذفه إستثناء. والسؤال هو: هل الفعل الأول للجوار أم للأسبقية؟ وهى كلها مفاهيم وتصورات تختلف باختلاف الرؤى للعالم. أما إبن مضاء فإنه يفسر العامل من منظور حركات الإعراب من خلال تغير مواضع الكلمات لإنكاره التعليل، وهو الظاهرى الأندلسى. فى حين يرى إبن جنى أن العامل هو المتكلم. ومن ثم تضع الدراسة سيبويه فى إطار تطور النحو مع اللاحقين عليه، وإن كان الباحث يسمى بلفظ "أيديولوجى" كل خلاف مذهبى عقائدى.

أما القياس فإنه نموذج التأثير المتبادل بين النحو وعلم الأصول. وإذا كان القدماء يستخدمون الاستنباط بدلاً من التأويل فإنه لا يوجد فى ذلك أى أثر أيديولوجى لأن كليهما لفظان قرآنيان. والاستنباط أدق فى علوم المنطق من التأويل. يقاس الفعل على الاسم، خاصة المضارع الذى يعنى المشابهة. ثم تقاس الصفة على

الفعل، قياساً على قياس، وتحويلاً للفرع إلى أصل يقاس عليه. ويقوم القياس على إدراك التشابه والاختلاف مثل إستحالة إجتماع التنوين مع الإضافة، والمقابلة بين الجزم فى الفعل والتنوين فى الاسم. ويتشابه الاسم والصفة فى حاجتيهما إلى الفعل. ولكن إبن مضاء ينقل الخلاف الفقهى إلى النحو، ويعطى الأولوية للأسماء على الصفات، وللصفات على الأفعال بناء على نظرية الذات والصفات والأفعال فى علم أصول الدين، ونقل علم الكلام إلى علم اللغة كما يفعل الباحث مع "التراث والتجديد". وينقد الباحث موقف إبن مضاء لأن القياس فى النحو مخالف للقياس فى الفقه. النحو لا ينقل حكماً من نص بل يستنبط بالتأويل والمقارنة أوجه التشابه، كذلك أوجه الاختلاف بين ظواهر اللغة. وهذه العملية التأويلية فى جوهرها هى التى تمكن من وضع القواعد. وبدونها لايمكن إكتشاف النظام اللغوى من الكلام.

أما الشذوذ فيعنى خروج بعض الكلام على نظام اللغة الثابت. وينقد المؤلف موقف المحدثين فى هجومهم على القدماء لاهتمامهم بالشذوذ مع أنه غياب النظام أوكسره وهو مايحدث فى الكلام. وهذا طبيعى فى ثقافة معيارية نصية تم تدوين كلامها بلهجة قريش. ويستخدم سيبويه ألفاظاً مثل الحسن والقبح، لا يجوز، قبيح، ضعيف ولا يستخدم لفظ شاذ. فالمهم إكتشاف النظام.

تأخذ هذه الدراسة موقف الدفاع عن النحو التقليدى ضد هجوم اتباع المنهج الوصفى. "إن تجديد النحو أى تسهيل النحو لا بد أن ينطلق من فهم لطبيعة بناء هذا العلم ومن تحديد دقيق للتصورات والمفاهيم التى قام عليها. وذلك كله لا يتحقق إلا بالفهم القائم على التعليل والتفسير قبل المسارعة بالقاء الأحكام .. إن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية فى بناء العلم خاصة العلوم الإنسانية إنكار يضر صاحبه لأنه إغماض العين عن الشمس التى تحرق حرارتها جليد العين" (١).

٦- الثابت والمتحول فى رؤيا أدونيس للتراث (٢) .

هذه الدراسة قراءة على قراءة لكشف آليات التأويل وكيف أنه أيضاً تلوين كما هو الحال فى "التراث والتجديد". ومع ذلك فيمثل المقروء نهاية للنظرية التقديسية للتراث التى بدأت منذ طه حسين "فى الشعر الجاهلى" واتخاذ نظرة دينامية له دون الوقوع فى الربط الآلى بين الظواهر. يبحث عن جدل الماضى والحاضر، بين الباحث وموضوعه. فلا توجد قراءة بريئة كما يقول، ألتوسير. ليس الماضى كتلة واحدة بل عدة اتجاهات. والباحث أشبه بالفنان أو الروائى الذى يبدع ويصور. فالتراث تراثان : تراث الأغلبية السنية السائدة وتراث الأقلية الشيعية

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٣-٢٤٧

الطليعية المضطهدة. وإستعادة التراث الأول يؤدى إلى الاتباع بينما تؤدى إستعادة الثانى إلى الإبداع. ودراسة التراث عند أدونيس ليست إخصاباً للحاضر بل هدم للتراث كجزء من هدم الماضى. للتراث وجود فى الماضى وليس فى الحاضر. والعلاقة به علاقة إنفصال كامل. ويكون التعاطف مع الفكر التقدمى المعاصر كرد فعل على الفكر التقليدى القديم. وينقد المؤلف هذا الموقف. فالتراث ليس مادة محايدة يشكلها المبدع، بل هو تراث حى له بنيته وتكوينه وقيمه وتوجيهه. ولا يمكن عزل الإبداع عن سياقه التاريخى وجعله معلقاً فى الهواء بإرادات المبدعين. ويقوم موقف أدونيس على فرضين أساسيين : الأول أن الاتباعية هو المنهج الذى ساد العقلية العربية والثانى وجود صلة جوهرية بين اللغة والدين والسياسة. والشعر حالة تطبيقية للسابق. ويتمايز موقف الباحث عن موقف أدونيس فى نظرة كل منهما إلى التراث. فما الفائدة من تحليل التراث واكتشاف الاتجاه التقدمى الطليعى فيه وهدم الثقافة السائدة إن لم يكن بالارتباط بالأول والفكاك من الثانية؟

٧- الذاكرة المفقودة والبحث عن النص [١].

وهى قراءة على قراءة إلياس خورى لأزمة النقد والإبداع العربى فى كتابه "الذاكرة المفقودة" لإضاءة منهج القراءة الذى يطرحه وآليات التأويل. وللمؤلف دراسات سابقة مثل "تجربة البحث عن أفق، مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة" و"دراسات فى نقد الشعر". ويضم الكتاب عدة مقالات كتبت بين ١٩٧٢ - ١٩٨١، يعبر فيها عن نهاية مرحلة الجديد الملتبس، ويعلن عن مرحلة نهاية المراجع الجاهزة طبقاً لتوجهات ما بعد الحداثة. وهى "الذاكرة المفقودة"، "المثقف الحديث وسلطة المثقف"،" مراجعة للجمر والرماد "و"ذكريات مثقف عربى" لهشام شرابى، "الديموقراطية والاستبداد الحديث، مناقشة بيان من أجل الديموقراطية"، "البنى السياسة الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية"، "الاحتراق حول الأسئلة، مراجعة جورج خضر : لو حكيت مسرى الطفولة"، "موت المؤلف"، "فضاء النثر". ويمكن التمييز فى هذه المقالات كلها بين مستويين من النصوص: نقد النص والنص النقدى. الأول مراجعة لنصوص المبدعين، والثانى وضع نص نقدى نظرى.

ويربط النص المقروء بين النقد والمجتمع، بين إنهيار النصوص وانهيار المؤسسات والدولة فى لبنان. فقد تمت الحداثة فى عصر النهضة العربى للدولة وليس للمجتمع. فانهارت الدولة وتراجع المجتمع. وكان التحديث للنخبة وليس للجماهير، من الوافد الغربى وليس من الموروث العربى. ومن هنا كانت أزمة الأدب تعبيراً عن أزمة الثقافة، وأزمة الثقافة تعبيراً عن أزمة الواقع. ويستعمل

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ ـ ٢٦٥.

المراجع نفس الألفاظ الحداثية مثل الأيديولوجية والميكانيكية والماضوية عدة مرات. ويؤثر إتباع المنهج النقدى الواقعى لدراسة النصوص الأدبية والنقدية. ويعيب على النص المقروء سطحية التحليل والتبسيط الذى يصل إلى حد السذاجة، واعتبار الديموقراطية حلاً سحرياً يتم به معالجة كل شئ.

هذه هى الدراسات السبع التى تكون "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" والتى ظهرت بعد "مفهوم النص" (١) . تخضع التراث القديم المتعدد إلى منظومة واحدة، والمجالات المختلفة، اللغة، والنقد، والبلاغة، والعلوم الدينية إلى أفق دلالى واحد، وتجمع بين الدراسة والتطبيق النظرى. تعترف بجهود السابقين وبفضلهم فى بيان أهمية قراءة النقد فى ضوء العلوم التراثية كلها(٢). لا يغفل السياق التاريخى للفكر، ولا يتجاهل المغزى المعاصر للنص التراثى. يجمع بين التاريخ والفكر، بين الموضوعية والذاتية. ويكشف عن الطابع الأيديولوجى النفعى لهذه الدراسات والتى يبغى المؤلف نقلها إلى المستوى المعرفى الخالص. تثير المشكلات وتقترح الحلول. ثم تثير الحلول مشكلات أخرى. الأسئلة مستمرة، والمراجعات دائمة. ومن حق الجميع القبول والرفض والاجتهاد. والتساؤل المستمر قادر على تصحيح الأخطاء والتقدم حول مزيد من الاجتهاد. "القراءة فعل مستمر لا يتوقف، يبدأ من الحاضر الراهن وينطلق إلى الماضى والتراث ثم يرتد إلى الحاضر مرة أخرى فى حركة لا تهدأ ولا يقر لها قرار، لكنها الحركة التى تؤكد الحياة، وتنفى سكون الموت. إنها حركة الوجود والمعرفة فى نفس الوقت" (٣) .

ومن ثم تكون الأعمال العلمية للمؤلف منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" و"مفهوم النص" حتى" إشكاليات القراءة وآليات التأويل" مؤلفات رصينة وجادة سواء فى مرحلة التكوين الجامعى فى الدراستين الأوليين أو مرحلة العزلة العلمية فى اليابان فى الدراستين الأخريين. غلب العالم على المواطن، والهم العلمى على النضال السياسى، وتحليل القدماء على نقد المحدثين، والتراث على العصر. هناك عناصر وألفاظ ثابتة فيها للنقد أو للبناء، للهجوم أو للدفاع مثل الأيديولوجية، والتوفيقية، والنفعية، والتلوين، والوسطية. مازالت علاقة القديم بالجديد، والموروث بالوافد لم تستقر بعد إلا قفزاً وتنقلاً من تراث إلى آخر. فالميزان المضبوط لا يستطيعه جيلنا المخضرم. وبعد عودة المؤلف من اليابان واحتراقه بنار الهوان والضياع، وجرح الكرامة الوطنية، ومأساة الإعلام وزيف الخطاب الرسمى، وتذبذب المثقفين، وانهيار المشروع القومى، وتفكك الدولة، حاول فى مرحلة ثالثة إكتشاف الواقع ذاته ووصف مأساته وتأصيل

---

(١) أنظر عرضنا لكتاب "مفهوم النص" فى الدراسة السابقة.

(٢) مثل لطفى عبد البديع، مصطفى ناصف، شكرى عياد، جابر عصفور فى النقد والبلاغة.

(٣) المصدر السابق ص٩.

جذورها فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" وفى "نقد الخطاب الدينى".

ثالثاً : الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية أم تأسيس علم أصول الفقه؟

"الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" كتاب صغير الحجم (٩٢ص) باستثناء صفحة الفهرس والصفحات البيضاء التى تتخلل الفصول[(١)]. ويتضمن أربعة فصول لا تتناسب كما فيما بينها. أكبرها الثانى "السنة" (٤٥ص) وأصغرها الثالث "الإجماع" (٦ص). ويكاد يتعادل الفصلان الباقيان الأول "الكتاب" (٢٣ص) والرابع "القياس / الاجتهاد" (١٨ص).

ويعتمد على كثير من الحجج النصية فى صلب التحليل التى تقطع اتساق الخطاب، وتجعل الاستدلال خارجياً وليس داخلياً، مجرد شروح على متون وليس خطاباً قائماً بذاته[(٢)]. واستعمال النصوص قد يوقع فى اختيار ما يوافق أحكام الباحث المسبقة وانتقاء ما يدعم وجهة نظره وترك ما يخالفها. وعلى فرض وجود هذه النصوص المؤيدة ما حجمها؟ ألا تتعارض مع نصوص أخرى؟ ألا يستطيع باحث آخر أن يأتى بنصوص معارضة يثبت بها أن الشافعى غير وسطى، وغير موفق، وغير أيديولجى، وأقرب إلى العقل منه إلى النص؟ ما هو مقدار الغلبة لمجموعة من النصوص على مجموعة أخرى معارضة؟ ألا يوقع هذا المنهج فى حرب النصوص، ويظل الباحث أسير النص، وثقافة النص، وحضارة النص؟ وبالرغم من اعتماد الكتاب على المرجعين الأساسيين للشافعى "الرسالة" (٥٠ مرة) و"الأم" (١٥ مرة) إلا أن الاعتماد على مؤلفى أبى زهرة "أبو حنيفة" (٢٠ مرة) و"الشافعى (١٠ مرات) كان بارزاً أيضاً[(٣)]. ويقتبس منه نصوصاً قديمة دون الرجوع إليها[(٤)]. والاعتماد على مؤلفات أبى زهرة عن الأئمة الأربعة إعتماد على سلطة علمية يصعب التشكك فيها. ومع ذلك تتم قراءتها قراءة خاصة. ويتم تجاهل مؤلفات أخرى مغايرة مثل "الإمام الشافعى، مؤسس علم أصول الفقه" للشيخ مصطفى عبد الرازق. يأخذ المؤلف التقليدى حتى يسهل نقده ويترك التجديدى الذى

---

(١) الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٢. وقد سبقتها "الأيديولوجية الوسطية التلفيقية فى فكر الشافعى"، مجلة الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن ١٩٩٠.

(٢) "قراءة النص" فى "دراسات فلسفية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٤٩.

(٣) إعتمد المؤلف أيضا على بعض المراجع القديمة مثل تاريخ الطبرى (٥ مرات) ، والإمام والسياسة لابن قتيبة، والموافقات للشاطبى (وكل منها مرة). كما إعتمد على بعض إجتهادات المحدثين مثل يعقوب بكر، وحسن الشافعى، وجابر عصفور، وسيد قطب (كل منهم مرة). وذكر الجابرى فى تكوين العقل العربى (مرتان)، ورضوان السيد فى مجلة الاجتهاد (مرتان)، وأحمد أمين (مرتان).

(٤) مثل : الرازى : مناقب الشافعى، ص ١٧ ص٥٣.

يصعب إتهامه. ويبدو أثر الحداثة والمؤلفين المحدثين فى إعتماده على "نقد العقل العربى" الذى يصف أيضاً "العقل العربى" بالتوفيق والتلفيق وكأن التجزئة والتعارض بين الأجزاء هو طريق العلم. وتغيب الإشارة إلى مؤلفات أخرى حول مشروع "التراث والتجديد" تصف وسطية الشافعى وتضعها فى جدلها التاريخى على نحو علمى دون تحميلها بدلالات أيديولوجية من وحى العصر[1]. فهو كتاب تنقصه الصنعة وإن لم تنقصه الجرأة.

١- الأيديولوجية الوسطية أم الجمع بين النص والواقع ؟

والإمام الشافعى هو الإمام الثالث الذى حاول الجمع بين فقه مالك فى الحجاز وفقه أبى حنيفة فى العراق، بين المصالح المرسلة وبين القياس، بين متطلبات الواقع واستدلال العقل، وهما الدعامتان الرئيسيتان للوحى. لا تعنى الوسطية هنا أنها توفيقية أو تلفيقية بين شيئين متعارضين أو مختلفين أو نقص فى الجذرية والحسم واتخاذ المواقف بل الجمع بين مقتضيين، كلاهما شرعى، وتحقيق مطلبين كلاهما أساس فى نظرة متكاملة وليست أحادية الطرف، وفى تصور كلى دون رده إلى أحد أجزائه أو بلغة القرآن إيمان بالكتاب كله وليس الإيمان بالبعض دون البعض الآخر أو ضرب الكتاب بعضه ببعض. الوسطية هنا هى بنية الفكر الجامع الشامل الذى يميز الفكر الإسلامى الذى يجمع بين ملكوت السموات و ملكوت الأرض، بين الآخرة والدنيا، بين المسيحية واليهودية، بين المحبة والشريعة. الوسطية هى عود إلى الاشياء ذاتها وتخليصها من المواقف الأيديولوجية المسبقة. هى الوسطية التاريخية التى تعتمد على رصد الحقائق التاريخية وتحليلها. فلا فرق بين البنية والتاريخ. البنية تحقق للتاريخ، والتاريخ تحقق للبنية.

الوسطية هى المرحلة الثالثة فى جدل التاريخ بين الشئ ونقيضه. فالصراع بين أهل الحديث وأهل الرأى هو التقابل بين الشئ ونقيضه. وكان من الطبيعى أن يظهر الشافعى للجمع بينهما فى مرحلة ثالثة. وهو صراع يكتشف عن نفس المكونين للوحى: المصلحة والاستدلال. وقد نشأ الصراع بين التيارين، بين أهل الأثر وأهل الرأى. كل منهما يريد تدوين التشريع من وجهة نظره. وهو صراع له نتائجه وربما دوافعه السياسية والاجتماعية كما هو الحال فى فقه القانون فى كل مجتمع وليس تآمراً يبغى السيطرة على الذاكرة الجمعية من خلال صياغة قوانين

---

(١) "التراث والتجديد"، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٧٧ - ٢٠٢ "علم أصول الفقه" فى دراسات إسلامية، ص ٦٥ - ١٠٣ "ماذا يعنى اليسار الاسلامى؟ مجلة "اليسار الاسلامى"،المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، ص ٣ - ٥١. وأعيد نشرها فى "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١"، الجزء الثامن "اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٣ - ٧٥.

الشفرة التى تصاغ على أساسها الذاكرة. صحيح أن الصراع بين أهل النقل وأهل الرأى، بين الذاكرة والعقل، بين مرجعية النص ومرجعية العقل، بين التقليد والإبداع. ولكن وصف هذا التقابل وكأنه تقابل بين التخلف والتقدم قفز من الحكم العلمى إلى الحكم السياسى. فالذاكرة قد تكون دافعاً على التقدم كما هو الحال فى التراث الشعبى وسير الأبطال واستدعاء الماضى الزاهر وقصص الأنبياء وبلورة الوعى التاريخى. وقد يقع العقل فى الدجماطيقية كما حدث أيام المعتزلة والمأمون. صحيح أن ذلك ليس هو الغالب ولكنه أيضاً واقع وممكن. وهو تعبير عن إشكال فعلى، التقابل بين النص والحياة، بين المثال والواقع كما هو الحال فى كل مذهب سياسى، الماركسية أو الرأسمالية أو فى كل شريعة وقانون، بين الحرفية والتأويل.

لم يأخذ الشافعى موقفاً وسطيا توفيقياً بين الحديث والقياس، بين أهل الأثر وأهل الرأى. بل حقق مطلبين رئيسيين فى كل فقه، الجمع بين النص والواقع، بين الداخل والخارج. كان خوضه فى أهل الحديث ضد أهل الرأى إذا ما غالى أهل الرأى على حساب النصوص. ولو كانت المغالاة من أهل الحديث على حساب أهل الرأى لانضم الشافعى إلى أهل الرأى ضد أهل الحديث حتى يعيد التوازن بين المطلبين. صحيح أن هذا الصراع المنهجى يدل على صراع أعمق بين قوى التغير والتقدم وبين قوى التسلط والهيمنة. وهو صراع موجود فى كل العصور وفى كل المجتمعات. تتمسك قوى الهيمنة بالأصل الثابت فى حين تتشبث قوى التقدم بالفرع المتغير. فهما واجهتان لعملة واحدة، خارج منطق الصواب والخطأ وعقلية "إما ... أو". صحيح أن هاجس الشافعى كان البحث عن مصدر لليقين فوجده فى مصدرين فى الأصل وفى الفرع، فى النص وفى الواقع، فى الأثر وفى الرأى. فالنص مصدر اليقين ومرجعه الأصلى. وهو يتضمن العادات والأعراف نظراً لأنه نشأ فيها وفى وسطها. فالعقل المطلق الحرُّ الذى لا زمان له ولا مكان عقل فارغ من أى مضمون، إدعاء طهارة وبحث عن وهم لا وجود له. لم يستخدم الشافعى آليات العقل لنفى النقل وحبسه فى دائرته بحيث لا يتجاوز دوره التفسير والتأويل. بل أعمل العقل فى النقل حتى يصل إلى بعد ثالث للوحى هو الواقع، حياة الناس فى الزمان والمكان. لا يعنى ذلك القضاء على الخلاف والتعددية وهو المدافع عن القايسين فى القضية الواحدة. إنما يعنى التمسك بالمرجعيتين وبالشرعيتين: النص والعقل. وإذا كان فى الاستحسان ينفى الوسطية فإنه يجد مخرجاً لتقابل النص والواقع فى الإحساس بالمصلحة وتقدير المنفعة.

إن جوهر الوسطية هو الجمعُ بين الثابت والمتحول، بين المطلق والنسبى ليس بدافع أيديولوجى، مذهبى أو سياسى، بل بدافع منطقى. فلكى يكون القياس منتجاً يحتاج إلى مقدمة كبرى ومقدمة صغرى. وكيف يخلو القياس من الثابت، من

المقدمات الكبرى؟ وكيف يخلو من المسلمات أو البديهيات؟ صحيح أننا فى عصر يرفض الثبات لصالح التغير، ولكن هم المواطن لا يتغلب علــى هم العالم، والذاتية لاتقضى على الموضوعية. كما أن الثابت وهو النص فى الحقيقة نشأ من الواقع فى "أسباب النزول"، وتطور بتطوره فى "الناسخ والمنسوخ"[1]. فالتقابل بين الثابت والمتحول تقابل وهمى من عقلية تجزيئية معاصرة ومن هموم مواطن يتوق إلى التغيير ويرفض الاستقرار الزائف. ومن الطبيعى أن يتمسك أنصار الهوية بالثابت وأن يتشبث أنصار التغيير بالمتحول. والتحدى ليس هو فى الاختيار بينهما، ونصرة فريق على فريق بل فى الجمع بينهما، والخروج من هذا التوتر إلى الواقع، تحقيقاً للمصالح العامة.

لم يكن الشافعى (ت.٢٠٤) بدعاً فى الحضارة الإسلامية فى هذا الموقف الجامع بل كان الأول فى علم أصول الفقه. وتلاه الاشعرى (ت.٣٢٤) ثم الغزالى (ت.٥٠٥). وقد قام الثلاثة بتقنين الفكر الإسلامى: الشافعى فى علم أصول الفقه، والأشعرى فى العقيدة، والغزالى فى المسار الحضارى العام، جامعاً بين الشافعية فى الأصول والأشعرية فى العقيدة. فإذا كان الشافعى قد توسط بين فقه الحجاز وفقه العراق، بين فقه مالك وفقه أبى حنيفة فإن الأشعرى قد توسط بين أهل السنة والاعتزال، بين التشبيه والتنزيه فى إثبات الصفات بلا كيف، بين الجبر والاختيار فى نظرية الكسب. أما الغزالى فإنه لم يتوسط بين تيارين فكريين ولكنه جعل الأشعرية عقيدة رسمية للدولة، وفضل توسطها يرجع إلى الأشعرى وليس إلى الغزالى. ولم يتوسط فى التصوف لأن التصوف بطبيعته مغالاة فى الحياة الروحية. وكون الغزالى أشعرى العقيدة وشافعى المذهب لا يعنى أنه وسطى. فقد جعل الغزالى الأشعرية نظرية فى الحكم، والتصوف ثقافة واختياراً للمحكوم. ولم يتوسط بين الدولة وخصومها بل أخذ صف الحكم ضد المعارضة من الباطنية والمعتزلة.

ويبدو الموقف الوسطى فى حل الشافعى مشكلة وجود اللفظ الأجنبى فى القرآن بين طرفين : الأول يثبت وجود ما كان فى الأصل أجنبى (عبد الله بن عباس وكثير من الفرس)، والثانى ينكر وجود اللفظ الأجنبى لأنه يتناقض مع النص العربى. ثم يأخذ الشافعى الطريق الثالث وهو إثبات ألفاظ متفق عليها فى لغات وألسنة مختلفة دون أن تنتقل من لغة إلى أخرى، ليس عن طريق التوسط بل عن طريق علم الأصوات المقارن. وكما فعل أبو عبيد القاسم بن سلام عندما وصف تحول الألفاظ الأعجمية إلى العربية، لافرق بين البنية والتاريخ.

---

(١) انظر دراساتنا : "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحداثة" ندوة مواقف، دار الساقى، لندن ١٩٩، ص ١٣٣- ١٧٥. وأيضا فى هموم الفكر والوطن جـ١ التراث و العصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ١٧-٥٦.

والحقيقة أن لفظ "الوسطية" محمل بعدة من المعانى فى عصرنا، كلها سلبية. فالحزب الحاكم هو حزب الوسط ضد التطرف الإسلامى والتطرف الاشتراكى مما أضاع البلاد أولاً وثانياً. الوسطية دفاع عن الأمر الواقع، وشرعية وهمية لنظام لا شرعى. وقد كثرت السخرية من حزب الوسط و"هز الوسط" الذى اندفع فى تبرير غياب توجيه الدولة لمظاهر النشاط الاقتصادى باللجوء إلى النصوص التى تمدح الوسطية فى القرآن والحديث، وما أكثرها. وقد كثر الحديث عن الوسطية بهذا المعنى الحكومى الرسمى منذ السبعينيات فى مصر من بعض "ترزية" القوانين لصياغة أيديولوجية الحزب الوطنى فى "الاشتراكية الديموقراطية" التى تقوم على الوسطية، لا شرقية ولا غربية. وتؤصل الوسطية فى الكتاب والسنة، وتعنى لا إشتراكية ولا رأسمالية، لا روسيا ولا أمريكا. وتجاوزت الوقفة مع الصديق وتحييد العدو إلى الارتماء كلية فى أحضان الولايات المتحدة الأمريكية[1]. وفى كليات الدراسات العربية التى أنشئت لمنافسة كلية الآداب فلم تصل إلى مستوى الآداب أو دار العلوم وكانت عواناً بين ذلك، قام أستاذ آخر يبحث له عن دور فى إحدى الجامعات الإقليمية فى صعيد مصر المغمور ليؤسس أيضاً الوسطية فى الأدب والفكر والحياة، ربما يلتفت إليه النظام القائم فيجد له مكاناً ضمن طوابير المنتظرين للمناصب العامة. يرتكن إلى شرعية الذات، وشخصية مصر، والثقافة الشائعة، والأمن السياسى. وكان قد سبقه من قبل توفيق الحكيم فى "التعادلية" في بيئة تناهض التطرف. لم يضع الشافعى إذن مفهوم الوسطية، ولكنه مفهوم حديث من وحى المناخ السياسى المعاصر، قراءة للحاضر فى الماضى، وقراءة للماضى فى الحاضر.

وفى نفس الوقت الذى يتوسط فيه الشافعى فى الفقه يتصلب فى اللغة والكلام والسياسة. يقرأ القرآن بلهجة قريش دون سائر اللهجات. قريش هنا هو اللسان وليس القبيلة. ولا تعنى لهجة قريش سيادة قريش - السياسة وهيمنتها على اللسان العربى. هذا هو هم المعاصرين، رفض حكم القبيلة والعسكر والطائفة والعشيرة، هم المواطن عندما يتغلب على هم العالم، وتحت أثر بعض المفكرين المعاصرين الذين أفاضوا فى القبيلة والغنيمة[2]. وعدم جواز قراءة الفاتحة إلا بالعربية ليس له أية دلالة على سيادة قريش ولهجتها. وليس للبسملة وترتيب الآيات أية دلالة على التشبث بالنص العربى بل التأكيد على هوية النص والمعنى، وليس له أى دافع أيديولوجى سياسى،قريش ضد العرب،والعرب ضد الفرس. فلم تكن هذه النعرات العرقية دافعاً موجهاً عند العلماء وإن كانت عند السياسيين. وإن نقد الشافعى للمتكلمين ونهيه عن علم الكلام مفضلاً عليه العلم بالكتاب والسنة ونفوره من

---

(١) صوفى أبو طالب: الاشتراكية الديموقراطية، المجلس الأعلى للجامعات، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) مثل برهان غليون فى "من القبيلة إلى الدولة"، ومحمد عابد الجابرى فى "نقد العقد السياسى".

العباسيين لا تعنى أنه جنح إلى المحافظة التى ترفض العقلانيـة وتنـأى عـن التفكير المنطقى بل لأنه أصولى يبغى الدفاع عن المصالح العامة ضد الفرقة والتشتت حول المسائل النظرية الصرفة التى لا ينتج عنها نفع. وموقف الشافعى لا ينبع من أصلـه العربى ولا يفضله أبـو حنيفـة الـذى إستحسـن الخـوض فـى علـم الكـلام لأن أصلـه فارسى فهذا إدخال لبعد شعوبى عرقى فى مواقف أصولية صرفـة. وإن إثبـات أن الشـافعى كـان حليفـاً سياسياً لبنـى أميـة حكم يفترض فـى الفقيـه الحكـم بـالهوى والمصلحة. وإن رحيل الشافعى إلى مصر بعد أن استولى المأمون على السلطة بعد صـراع عسـكرى مـع أخيـه الأميـن لأن واليهـا كـان قرشياً هاشـميا لا يكشـف عـن صراع شعوبى إنعكس فى الثقافة والفكر بل صراع سياسى بالأصالة. ومن ثم يقرأ المؤلف مواقف الشافعى اللغوية والفقهيـة والسياسـية ويـرى فيهـا انحيـازاً للقرشـية. وهو انحياز "أيديولوجى" لقريش التى أطلت برأسها أول ما أطلت بعد نزول الوحـى فى إجتماع السقيفة، توجهاً أيديولوجياً للإسلام لتحقيق السيادة القرشية. والأدلة علـى ذلك روايات فضل قريش وهى عند الكل. و"الخلافة فـى قريـش" وهـو مـروى عنـد الكل. فالخلافة ليست بالبيعة بـالضرورة بـل كـل خليفـة عـلا النـاس بالسـيف يكـون خليفة. شرطها إذن السيف والقرشية، الشـوكة والقبيلـة. وهـى قـراءة سياسـية تسـقط أموراً معاصرة على موقف الشـافعى. كمـا يجـد المؤلـف فـى تعـاون الشـافعى مـع الأمويين انحيازاً للقرشية على عكس أبى حنيفة ومالك اللذين قالا بفساد بيـع المكـره وطلاقه. وهو انتهازى. فقد طلب عملا بتوسط بعض القرشـيين فـأخذه الوالـى معـه وجعله عاملاً بنجران. كما كره الشافعى تخلى العباسيين عن العروبة ممـا دل علـى التعصب العربـى لديـه. إن السيطرة القرشـية واردة فـى مجتمـع مـازال للقبليـة فيـه موروثها القديم، ولكن توضع فى حجمها الصحيح. فمازالت ثقافة وموروثاً وتكويناً ذهنياً عند العرب نظراً لحداثة الإسلام. أما أن تكبر وتضخم خارج حجمها الطبيعـى وتتحول إلى مؤامرة لقريش للسيطرة على العرب والمسلمين فهو علو للصـوت فـى الأذن، وإبهار بالضوء أمام الأعين. هنـاك صـراع سياسـى كمـا هـو الحـال فـى أى مجتمع لحظـة اختيـار الحـاكم، ورغبـة كـل فريق أو حـزب السـيطرة علـى الفريـق أوالحزب الآخر دون تآمر أو سوء نية بل فى صـراع مفتـوح. وإن إختيـار الخليفـة ضمـن المرشـحين السـتة بعـد عمـر ليـس سيطرة للقرشـية بـل إتبـاع لسـنة السـلف الصـالح، وجمع بين بيعة أبى بكر من النـاس واختيـار أبـى بكـر لعمـر. وبعـد مقتـل الخليفة الثالث، نشأ صراع بيـن بنـى هاشـم وبنـى أميـة، وهـو صـراع طبيعـى بيـن حزبين، كل منهما يمثل مصالح خاصة، ولا شأن له بمؤامرة قريش على الناس.

٢- الأدلــة الشرعيــة الاربعــة

والأدلـة الشـرعية الأربعـة : الكتـاب، والسـنة، والإجمـاع، والقيـاس ليسـت للشافعى وحده بل تكوّن بنية علم أصول الفقه قبل الشافعى وبعده حتـى عنـد الشيعة

الذين ينكرون القياس، فإنهم يستبدلون به قول الإمام المعصوم. وفضل الشافعى أنه وضع النسق كما فعل أرسطو فى المنطق، والخليل بن أحمد فى العروض، وسيبويه في النحو، وفرنسيس بيكون فى الآلة الجديدة، وفيكو فى فلسفة التاريخ. هذا ما أجمع عليه الفقهاء بصورة ضمنية وبعد الشافعى بصورة علنية بعد أن وضع الشافعى أسس العلم. وإذا كان الشافعى سيء النية بتثبيت قواعد الاستدلال فهل كان كذلك كل علماء الأصول من بعده؟ إن وضع علم جديد ليدل على قدرة فائقة على التنظير. واعتبار ذلك رغبة فى السيطرة والسيادة على العقل والفكر لهو إسقاط للسياسة فى الفكر. لا يوجد علم بلا قواعد أو منهج. هكذا فعل ديكارت وكان الناس قبله يفكرون. وهكذا فعل هوسرل وكان الناس قبله يشعرون وينظرون.

والكتاب عربى اللسان، ولا يعنى أنه عروبى الاتجاه كما هو الحال فى السياسة عند التيار القومى العربى. وإن إستعمال المؤلف لفظ العروبة بدل العربى ليدل على خلط بين اللسان العربى والنزعة العروبية فى المجتمع والسياسة[1]. فمما لا شك فيه أن القرآن نزل بلسان عربى. وسواء وجدت فيه ألفاظ أعجمية أم لا توجد أم وجُدت بعد أن عُربت قبل القرآن وأصبحت شائعة فى اللغة العربية، فإن الموضوع لغوى خالص وليس سياسياً. وإن معرفة اللغة العربية وأسباب النزول شرطان عند كل المفسرين، وليس عند الشافعى فقط. ولا تدل على عروبة زائدة عنده أو ناقصة عند غيره. كما أن إحتواء النص القرآنى نظرا وإمكاناً لكل الحوادث المستقبلة مما يجعل نصوصه أصولاً يقاس عليها ليس مبدأ "على درجة عالية من الخطورة" بل هو أقرب إلى المبادئ الرياضية العامة وقوانين الفكر ومقدمات المنطق. فالفكر بلا ثوابت ينتهى إلى النسبية. وهل وجود هذا الثابت هو "المبدأ الذى حول العقل العربى إلى عقل تابع، ويقتصر دوره على تأويل الوحى واشتقاق الدلالات منه سواء كانت تلك الدلالات مشروعة أم كانت غير مشروعة"؟ [2]. هل يؤدى هذا الثابت إلى اختلال التوازن بالضرورة بين الأصل والفرع، والتضحية بالفرع من أجل النص، وعدم أخذ المصلحة وهى العلة المشتركة بين الأصل والفرع أساساً للقياس أم أن الجمع بين الثابت والمتحول هو خير ضمان لهذا التوازن؟ إن المبادئ اللغوية العامة يمكن قراءتها على أنها تغليب للثابت على المتحول. كما يمكن قراءتها على أنها تغليب للمتحول على الثابت طبقاً لاختيار هل

---

(١) يذكر المؤلف أن الشافعى كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجى ضمنى فى "سياق الصراع الشعوبى الفكرى والثقافى"، الإمام الشافعى ص ٢٧، "إن الشافعى يعتمد موقفاً أيديولوجياً خاصاً فى خضم صراع فكرى شعوبى إنحاز فيه لا إلى العروبة فقط كما إنحاز كثير من معاصريه بل إلى القرشية، تحديداً"، المصدر السابق، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) المصدر السابق ، ص ٢١.

الكوب نصفها فارغ أم أن نصفها مملوء؟ إن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، والعام والخاص، والأمر والنهى كلها تعبير عن هذه العلاقة العضوية بين الثابت والمتحول طبقاً لأبعاد الصورة الفنية فى الحقيقة والمجاز أو لأعماق الشعور كما هو الحال فى الظاهر والمؤول، أو لاحتمال المعنيين دون ترجيح أو مع الترجيح كما هو الحال فى المحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه أو طبقاً للفرد والجماعة مثل العام والخاص أو طبقاً للفعل إيجاباً وسلباً مثل الأمر والنهى. يقفز المؤلف على هذه المبادئ اللغوية عند الشافعى وبعده مُخرجاً له من سياقه التاريخى وكأنه هو وحده علم الأصول، ويدمج النص والمحكم فى السنة، وينتهى إلى أن الشافعي له مرجعان تفسيريان: السنة واللسان العربى. وهما ثابتان بإرادة الشافعى دفاعاً عن سلطة قريش. هنا يتجاوز السياسى العلمى، ويتحول التحليل الاجتماعى السياسى للأفكار إلى غير ما يهدف إليه.

كان تركيز الشافعى على السنة طبيعياً فى وقت لم تكن فيه قد جمعت بعد أوكانت فى طريقها إلى الجمع. فكان نوعاً من الضبط والإحكام كمصدر للتشريع قبل أن تكون رواية وخبراً. ووجد الشافعى نفسه أمام فريقين : الأول لا يقبل من السنة إلا ما وافق الكتاب. والثانى أنكر أن تكون السنة وحياً. وهو صراع قديم وحديث فى نفس الوقت بين تأكيد دورها المطلق وتأكيد دورها الثانوى نظراً لأنها لا تضيف مبدأ جديداً إلى القرآن وأن مهمتها تقتصر على البيان والتفصيل[1]. وقد وسع الشافعى مفهوم السنة مع الفريق الأول لتشمل "مواصفات النظام الاجتماعى السائد" مثل عدم وراثة العبد مما يتعارض مع المقاصد الكلية للشرعة التى تعتبر الحرية أصلاً والعبودية أمراً طارئاً لأن السنة أول تطبيق للقرآن فى ظروف إجتماعية محددة تتحكم فيها الأعراف والتقاليد التى لم تتغير بعد. لقد جعل الشافعى السنة شاملة للأقوال والأفعال والواقعات كما قال الأصوليون من بعده: السنة قول وفعل وإقرار. وهو تعريف شامل ليس واسعاً بنية السيطرة ولا ضيقاً بهدف التحرر كما يؤول المحدثون. وإن التفرقة بين الوحى وسنة العادات والتقاليد إدخال مفهوم حديث فى مفهوم قديم واللفظ الأجنبى فى الذهن Tradition [2] . ولا يحتاج الشافعى إلى اللجوء إلى عصمة الأنبياء ليزيل الاعتراضات وكأنه محتال مدلس،

---

(١) وقد أُتهم سيد قطب فى مصر وقاسم أحمد فى الملايو هذا الاتهام : الإقلال من شأن السنة. أنظر : قاسم أحمد: العودة الى القرآن، مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧. إنظر أيضا مقدمتنا للكتاب بعنوان "علم الحديث بين نقد القدماء وادعاء المحدثين " فى آخر هذا الكتاب.

(٢) مفهوم النص ص ٤٠ .

يستعمل الحق باطلاً، ويجعل من الباطل حقاً. ويأخذ المؤلف رأى الفريق الثانى الذى يود تقليص دور السنة ويذكر الحديث المشهور عدة مرات "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" من أجل تأكيد الاجتهاد وإفساح المجال للعقل والخروج من التبعية للنص. لم يتجاهل الشافعى بشرية الرسول ولكنه، فى هذا الوقت المبكر، كان حريصاً على جمع السنة. وشتان مابين روح الطاعة فى الصدر الأول وروح العصيان فى الصدر الأخير. فقد إرتبطت الطاعة بالدولة كما إرتبط العصيان بالمعارضة. وهنا تتغلب مرة أخرى هموم المواطن على هموم العالم.

والقضية الأهم هى علاقة السنة بالكتاب، المصدر الثانى بالمصدر الأول. وهناك إحتمالات ثلاثة : الأول التشابه الدلالى، تكرار السنة للقرآن وفى هذا الحال لا لزوم لها. والثانى التفسير والبيان والتفصيل وهو موقف جمهور الأصوليين. والثالث انفرادها بالتشريع كنص مستقل وهو رأى القليل. لم يجعل الشافعى السنة جزءاً من الكتاب ولا يقول بذلك أصولى واحد. ولا إعتبرها وحياً من نوع مغاير لوحى الكتاب عن طريق الإلقاء فى الروع، وهو المعنى اللغوى للوحى أى الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحى عن طريق وساطة جبريل. بل هى قراءة تدفع الشافعى إلى الحد الأقصى حتى يسهل نقده. إذ يؤدى التوحيد بين الكتاب والسنة إلى مشارفة آفاق التوحيد الإلهى والبشرى، وإهدار خصوصية الرسول وبشريته باعتباره مبلغاً للوحى وشارحاً له. الكتاب عقائد وتشريع، والسنة تشريع فحسب. وهناك نمطان محددان للعلاقة بين المصدرين : النسخ والتخصيص. فعدم جواز نسخ القرآن بالسنة يبطل القول بأن السنة وحى مثل القرآن. وكذلك لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، فالسنة شرح وبيان وتفسير وليست أصلاً مستقلاً. إنما ينسخ القرآن القرآن، وتنسخ السنة السنة. ليس فى نفى الشافعى كون السنة ناسخة للقرآن وليس فى تأكيده أنها مصدر للتشريع أى تناقض أو توفيق بين نهجين على أساس أيديولوجى. فالحقيقة ذات أطراف متعددة. ولا يمكن إثبات أحدها ونفى الآخر. والفرق بين الجمع بينهما على أساس أيديولوجى والجمع بينهما على أساس عقلى فرق ضئيل يرجع إلى درجة التنظير. المهم أن الجمع ممكن حين "يتلمس جوانب الأصالة والإبداع فى كل من الاتجاهين المتعارضين، ويصل بينهما فى مركب جديد لا ينتمى لأى منهما فى نهاية الأمر"(١). أما علاقة التخصيص فهى أن يكون القرآن عاماً وأن تكون السنة خاصة. ويكون التخصيص ببيان أوجه الفهم بأحكام المتشابه أو تقييد المطلق أوبيان المجمل أو ببيان طريقة السلوك والتنفيذ فى الممارسة. فدلالة العموم على العموم

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠.

ظنية حتى يأتي التخصيص فيحولها إلى قطعية على عكس أبي حنيفة الذى يجعل دلالة العموم على العموم قطعية وبالتالى يصعب التخصيص.

وشروط الحديث الصحيح إتصال السند وعدالة الرواة، وإتفاق المتن مع المعقول، واتفاقه مع حديث آخر. ولكن جرت العادة على قسمة الحديث إلى متواتر وآحاد من حيث السند. فالتواتر نقل الكافة عن الكافة بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب. يشترط فيه العدد الكافى، وإستقلال الرواة، وتجانس الرواية فى زمان الانتشار، والاخبار عن حس[1]. ليس التواتر إذن تواطؤاً بل شرطه منع التواطؤ عن طريق استقلال الرواة. ولا شأن للقوة السياسية بالتواتر لأنه مجرد نقل الكافة عن الكافة. ولماذا إقحام السياسى فى العلمي دائما؟[2] ليس التواتر مثل الإجماع. فالتواتر نقل تاريخى، ومهمة الراوى مجرد النقل. أما الإجماع فهو إتفاق فى الرأى، إجتهاد جماعى. المجمع يعمل عقله. الإجماع هنا له معنيان: معنى تاريخى فى الرواية ومعنى إستنباطى فى الاجتهاد. ولا يبرر الشافعى قبول السنن بصحة الإجماع فقد علمنا الوحى بالتواتر، والتواتر سابق على الإجماع، ووفد إلى علم الأصول من علم مصطلح الحديث. التواتر منهج فى العلوم التاريخية، ومعروف فى كل الثقافات، تحدث عنه بسكال فى نصه المشهور عن حريق لندن. كما عرضه لانجلوا وسينوبوس فى نقد المصادر فى "مقدمة فى الدراسات التاريخية". وشتان ما بين التواتر القديم والإعلام الحديث فى صنع الرأى العام. وكل مقارنة حديثة لها مخاطرها.

أما شروط خبر الآحاد فترجع إلى عدالة الراوى، ليس بهدف توسيع إطار السنة بل لإحكامها وضبط نقلها. وضع الشروط بهدف تصنيف خبر الآحاد وليس لتوسيع السنة. ومن شروطه عدم مخالفة معنى المتن لمعنى أو تأويل، لشهادة العقل أو الحس. وهو ضبط خارجى بالإضافة إلى الضبط الداخلى. فالعقل والواقع كلاهما مقياس للصدق. والآحاد فى مستوى متوسط بين السنة المتواترة والقياس لأنه أقل من السنة وأعلى من القياس عند مَنْ يغلبون النص على الواقع مثل مدرسة الأثر، وأقل من السنة وأقل من القياس عند من يغلبون الواقع على النص مثل مدرسة الرأى. وكلاهما كفتا ميزان. إذا مال دق أحدهما ناقوس الخطر وذكر بالميزان الآخر. ولا يوجد صواب أو خطأ أو تقدميّة ورجعية بالمعنى السياسى الشائع بل ميزان الاعتدال وعلم الميزان. وتقسيم السند إلى متصل ومرسل أو منقطع لا يدل

(١) انظر دراستنا "علم أصول الفقه"، دراسات إسلامية، ص ٦٥ ـ ١٠٣.

(٢) "فإذا كانت قسوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهاتها والمعارضة لسياستها"، المصدر السابق ص ٦٩.

على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي. فالمرسل يكون الانقطاع فيه من جهة الرسول، والمنقطع يكون الانقطاع فيه من الوسط. وإن قبول الشافعي لخبر الآحاد وتفضيله على القياس، وقبوله للمرسل رغم إحتمالات الخطأ يرجع إلى التمسك بالسنة قبل جمعها، ولا يكشف عن "طبيعة مشروع يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص حصراً لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر"[1]. ليس مشروع الشافعي توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي لأن النص عقل وواقع. والاجتهاد العقلي قائم على النص والواقع طبقاً لوحدة النص والعقل والواقع. والخبر قطعي والقياس ظني عند الشافعي وعديد من الأصوليين. فهل كلهم قرشيون أمويون؟ الخبر يولد العلم اليقيني الموضوعي في حين أن القياس يولد العلم الظني الذاتي. الأول خبر، والثاني إجتهاد. وهو نسق يقوم على التواضع والاحتمال والاعتراف بالجهد الإنساني وبإمكانية الصواب والخطأ بعيداً عن القطع والجزم العقائدي حتى ولو كان باسم العقل. وإن إيثار أبي حنيفة إعطاء الأولوية للقياس على اختلاف الروايات لا يتطلب تجريح الشافعي واتهامه وجعله مسئولاً عن سياسات الحزب الوطني، حزب الوسط، دفاعاً عن المعارضة وتغليباً للأيديولوجي على الموضوعي، وللسياسي على العلمي. وإن اختيار المؤلف طريق أبي حنيفة لا يستدعي تخطئة الشافعي بالضرورة. فلا يوجد في الفقه والاستدلال صواب وخطأ. فالكل مُصيب لأن الحق متعدد عند جمهور الأصوليين. إن اختلاف الروايات له منطق للحل إما باختلافها في دلالتها أو عند الصحابة في العمل بها. ويزول بمعرفة أسبابه وهي إما عدم سماع السبب الموجب للأمر والنهي، وإما بلوغ السنة للصحابي، وإما اختلاف الصحابة في التأويل. وإن إختلافات السنن والتعارض بين النصوص ليس دوراناً في حلقة مفرغة بل أنشأ علماً جديداً هو علم التعارض والتراجيح. وهو أحد فروع علم المنطق. فأسباب النزول في الحديث غائبة فيه. ووصف الجيل الأول من الرواة بأنهم خلو من كل شروط الضعف الإنساني موجود في كل حضارة بنزعة التقديس والاحترام. فالسلف خير من الخلف، نظراً لقرب المسافة بين الأوائل من الوحي وبُعد الأواخر عنه.

أما الإجماع، المصدر الثالث فهو منذ البداية وقبل عرضه "مفهوم على درجة عالية من الالتباس"[2]. ويرجع هذا الالتباس إلى الخلط بين الإجماع في التواتر والإجماع في القياس. وهو ليس إلتباساً بقدر ما هو وضع طبيعي للإجماع بعد السنة وقبل القياس، وعلم الأصول في بدايته لم يستقر بعد. والشافعي واضع هذا العلم قبل أن يتحول الإجماع فيما بعد إلى أصل مستقل متميز عما قبله وهو السنة وعما بعده وهو القياس. ويرى المؤلف أن الإجماع "إهدار دور الخبرة الجماعية

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٥.

المنتزعة من جدل الجماعة مع واقعها الاجتماعي والتاريخي وذلك بإلغاء تاريخيتها وتحويلها إلى نص ديني ثابت المعنى والدلالة"[١] . والحقيقة أن الإجماع السابق ليس ملزماً للإجماع اللاحق. فلكل عصر إجماعه. ولا تجتمع الأمة على ضلالة. فاعتبار الإجماع تثبيتاً وتقليداً وإنكاراً للتغير والاجتهاد مزايدة في التقدم. لم يجعل الشافعي الإجماع الزماني الإقليمي مرادفاً للسنة، له حجيتها، فهو أقل من السنة. ولم يحصره في السنة المتواترة، وبالتالي "يعود ليأخذ باليمين ما سبق أن أعطاه بالشمال" لأن الإجماع بعد السنة. وهو إجتهاد عليها[٢]. لم يحول الشافعي الإجماع إلى سنة تشمل الأعراف والعادات والتقاليد بل وإجماع الأجيال التالية التي هي سنن فضيق الاجتهاد وهي الغاية الرئيسية من مشروع الشافعي. فالقياس مصدر من مصادر التشريع في حالة غياب الإجماع. بل إن تغيير الاجتهاد عند الشافعي بعد هبوطه إلى مصر، وهي النقطة الإيجابية التي كثر الاستشهاد بها على أولوية الواقع على النص، إعتبرها المؤلف تشويشاً على حجية الإجماع وتشكيكاً في وجوده على مستوى الأمة[٣]. فمهما عمل الشافعي فهو مخطئ. أما أقوال الصحابة وعمل أهل المدينة فليست مصادر للتشريع بعد ما إستقر العلم. وما يهم في علم الأصول هو بنيته وليس الاختلافات فيه لأنها موضوع علم آخر فرعي مستقل هو علم الخلاف.

وبعد أن أصبح الإجماع سنة، وأصبحت السنة كتاباً لم يعد للقياس دور لأنه تم إلحاقه أيضاً بالنص الثابت إجماعاً أو سنة أو كتاباً. فالأدنى يتأسس في الأعلى. تتأسس السنة في الكتاب لأنها جزء من الوحي. ويتأسس الإجماع على السنة لأنه إجماع على رواية. ويتأسس القياس على الإجماع لأنه اجتهاد على أصل سابق، وهو النص، من الإجماع أو السنة أو الكتاب. فالكتاب أساس كل شئ، والسنة والإجماع والقياس فروع عليه. هذا هو مشروع الشافعي، التأسيس إلى أعلى، الهرم مقلوباً.

ويُعرف القياس بعد التمييز بين نوعين من الأحكام: الأول الحكم بإحاطة وهو المبني على الظاهر والباطن، والثاني الحكم بغير إحاطة وهو الحكم المبني على الظاهر فقط دون الباطن وهو القياس. مثال الأول أحكام الكتاب والسنة المتواترات منها والمشهورات. ومثال الثاني أحكام القياس والاجتهاد. أما أحكام الآحاد، المتصل منها والمرسل، فإنها قد تتفق مع القياس وقد لا تتفق، فتتقدم عليه. والقياس عند الشافعي هو طلب العلامات، إكتشاف حكم موجود بالفعل في

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٦.
(٢) المصدر السابق ، ص ٨٩.
(٣) المصدر السابق ، ص ٨٧.

النصوص وجوداً خافياً ومستتراً مثل إيجاد القبلة. ويقوم على إيجاد الدلالات فى الخارج. وهو ما سماه الشاطبى فيما بعد تحقيق المناط. هكذا بدأ القياس الأصولى فى صورته الأولى، انتقال من الدليل / العلامة إلى المدلول/ الحكم. وفى الكتاب نمطان من الدلالة : دلالة إبانة ودلالة إشارة. وينحصر كلاهما فى المماثلة والمشابهة على مستوى الواقع التى يُجرى القياسُ الحكم فيها. وهو تماثل يقوم على الكم أى علاقة القليل بالكثير فى التحريم عكس العلاقة فى الإباحة والتحليل. إباحة الكثير تعنى إباحة القليل. قياس الشبه والنظر هو قياس العلة، القياس المباشر. أما قياس الأولى فيقوم على شبه الواقعة الجديدة مع واقعتين نصيتين مع إختلاف وجه التشابه فى كل واحدة منهما. وقياس الأولى هو الاجتهاد الحقيقى وبالتالى يخرج قياس المماثلة وقياس النظر من الاجتهاد. وتتدرج علاقة المشابهة من الوضوح إلى الغموض. كما تتدرج الدلالة من العام الشائع، وينتهى إلى الخاص النادر من المماثلة (علاقة القليل بالكثير)، ويتوسط بالمشابهة فى معنى الحكم وعلته، وينتهى بالتشابه المركب المتعدد الأوجه كما هو الحال عند البلاغيين فى الانتقال من الحسى إلى المعنوى. تلك بدايات القياس الأصولى والعناصر الأولى المكونة للمنطق الإسلامى فى مقابل المنطق اليونانى وكحلقة من تطور القياس قبل الشافعى عند اليونان وبعده حتى إبن تيمية. أما محاكمته باعتباره قياساً كمياً ليس شبيهاً بمنطق بيكون أو مل أو رسل، وأن العقل فيه ليس إستقراء وجدة وثورة وإبداعاً وتحرراً فهذا إخراج للشافعى من سياقه التاريخى.

القياس إذن هو عمل العقل فى التوسط بين النص والواقع، وهى الأبعاد الثلاثة للوحى. ليس تضييقاً وحصاراً لدور العقل. فقد تكون النتائج متضمنة فى المقدمات كما هو الحال فى الاستنباط. وقد تكون موجودة فى العالم الخارجى وهو الاستقراء. والقياس يحيل إلى الأثنين، إلى المقدمات الأولى فى النص وإلى العالم الخارجى فى تحقيق المناط. لم يوهم الشافعى بتوسيع دائرة القياس وتعدد ضروبه مع أنه ضيق ومحصور. فلم يدخل أحد فى قلبه وفتش فى ضميره. القياس لديه ما عدا النص من كتاب او سنة، واسع يشمل الإجماع والاجتهاد، وكل محاولات استنباط الدلالة. أما إستناد القياس إلى أصل سابق فهذا لا يعنى تضييقه أو حصاره. فكل إستدلال يقوم على مقدمات وأوليات أو مصادرات. ويتحول الشافعى إلى ظاهرى يقصر القياس على إكتشاف ما هو موجود فى الأحكام. يتمسك بالنصوص ولا يقبل من القياس إلى ما لا يعارضها. لذلك يرفض الشافعى الاستحسان عند أبى حنيفة لأنه إجتهاد خارج عن النص، وقول بالرأى والتشهى. القياس يستند إلى أصول ثابتة عكس الاستحسان. القياس مثل الإجماع والاستحسان يؤدى إلى الخلاف

المكروه. القياس ثبوت ووحدة، والاستحسان تنازع واختلاف. ولكن هل يتطلب تفضيل المؤلف للاستحسان عند أبى حنيفة تجريح الشافعى؟ ويدافع عن الاستحسان بأنه يخالف نصاً فى كتاب أو سنة ويلجأ أيضاً إلى مرجعية النصوص [1]. ويحكم على الشافعى بأنه أسس العقل بإلغاء العقل بدليل نقده للاستحسان عند أبى حنيفة. وهذا ليس إلغاءً للعقل بل خوف من تغليب الفرع على الاصل، وترك المصالح العامة بلا قاعدة، فتختلط بالمصالح الخاصة. والشافعى ولوع بالتقنين والتقعيد، ووضع الأصول العامة مثل أرسطو. وإن اختلافات الصحابة فى القياس ليست دليلاً ضده دفاعاً عن الاستحسان. فقد اختلف فيه الصحابة أيضاً.

فهل كبل الشافعى القياس بمجموعة من القيود أدت فى النهاية إلى أن يكون مجرد إستناد غير مباشر إلى النصوص، وبالتالى توسيع دائرة النصوص؟ إن القياس بطبيعته يقوم على أصل، والأصل نص، والنص واقع بدليل" أسباب النزول"، و"الناسخ والمنسوخ". ليس القياس بمثابة المحظورات التى تجيزها الضرورات بل هو مصدر أصلى من مصادر التشريع. وينتهى المؤلف بحكمه إلى أن الشافعى يؤسس القياس على منطوق خطابه الظاهر، وهو فى الحقيقة يؤسس سلطة النصوص فى كل مجالات الحياة الاجتماعية والمعرفية، ويعلن عليه بيان الثورة الأول فى الخاتمة، تحرر العقل من سلطة النص بلغة "نقد العقل العربى" أو تفكيك الخطاب الأشعرى بلغة "من العقيدة إلى الثورة". فكتاب" الإمام الشافعى، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" هو المركب العضوى من كلا العملين[2].

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٠٦.

(٢) "هذه الشمولية التى حرص على منحها للنصوص الدينية بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوى الشارح إلى الأصلى، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية ثم وسع مفهوم السنة بأن الحق به الإجماع كما ألحق به العادات وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق رباطاً محكماً يعنى فى التحليل الأخير تكبيل الإنسان بالغاء فعاليته وإهدار خبرته. فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعى الاجتهادية تدور فى أغلبها فى دائرة المحافظة على المستقر والثابت وتسعى إلى تكريس الماضى بإضفاء طابع أزلى كما فى ميراث العبد وفى ميراث الأخت الوحيدة وفى مسألة زكاة الغراس أدركنا السياق الأيديولوجى الذى يدور فيه الخطاب كلية. إنه السياق الذى صاغه الأشعرى من بعد فى نسق متكامل. ثم جاء الغزالى بعد ذلك فأضفى عليه أبعاداً فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الدينى حتى عصرنا هذا. وهكذا ظل العقل العربى يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة فى عصر التدوين ،عصر الشافعى، طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى فى بنية الثقافة والتى أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحى، كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى اتجاهات هامشية. وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الانسان فى عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان"، المصدر السابق، ص ١١٠.

٣- الإيجاب والسلب

ولكتاب "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" عدة فضائل منها :

أ ـ الابتكار والجدية والمنهجية والقدرة على صياغة العبارة العلمية. فالموضوعات جديدة ومبتكرة، وهذا أهم شرط للبحث العلمى، أن يقول الباحث جديداً. وكل تحليل له إضافة إلى التراث العلمى العربى الإسلامى، يفتح آفاقاً جديدة فى علوم التأويل والقراءة. يكشف عن اشكاليات القراءة وآليات التأويل ومكونات الخطاب الدينى فاتحاً بذلك مجالاً جديداً للبحث العلمى. يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة، بين البحث العلمى والتغير الاجتماعى، ويحمل هموم العالم وهموم المواطن. يحلل الخطاب الدينى باعتباره موجهاً للواقع والسلوك ويتشكل فيه. الخطاب فعل بين فاعل ومفعول، توجيه من الأمر إلى المأمور فى الدين، ومن الحاكم إلى المحكوم فى السياسة. ولا فرق بين الخطابين. فالدين سياسة، والسياسة دين. يخضعان لبنية واحدة، الأمر والنهى، الصدق والنفاق. الصدق أن يكون ظاهر الخطاب مثل باطنه، والنفاق أن يكون ظاهر الخطاب غير ما يقصد إليه. فالنية هى التى توجه الخطاب.

ب ـ تحليل النص فى آلياته واستخداماته كسلاح أيديولوجى فكرى مذهبى، فالكتاب لا ينطق إنما ينطق به الرجال نزولاً إلى أرض الواقع فى عصر تحول الإسلام فيه إلى نص. ما ينبغى أن يكون تصور مثالى للعالم لا شأن له بالممارسات اليومية والصراعات السياسية. ومنهج تحليل الخطاب ولغة الخطاب منهج حاد حاسم أشبه بمبضع جراح قدير يقوم بعملياته الجراحية لاستئصال الأورام فى جسد الثقافة والمجتمع. وماذا يريد البحث العلمى أكثر من الموضوع المبتكر والمنهج السليم؟

جـ ـ تدل نماذج المؤلف على التزامه الاجتماعى بقضايا المجتمع مثل الميراث، الحرية (السيد والعبد)، العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، وليست أحكام الحيض وحلق عانة الميت، كما يفعل الفقهاء. ويرجع الخلاف الفقهى والمذهبى إلى الخلاف فى التوجهات الاجتماعية والسياسية مثل رفض الشافعى القياس فى أمور الزكاة. يرجع النص إلى إطاره التاريخى وفى ظروفه السياسية والاجتماعية بعد أن تحولت النصوص القديمة إلى مقدمات لا يمكن المساس بها أو دراستها أو تحليلها أو فهمها وبالأحرى نقدها وتجاوزها. ومن ثم يساعد على التحول من العقلية الأسطورية الاجتماعية السائدة إلى العقلية العلمية. ويرد الصراع الفكرى، صواباً أوخطأ، بين أهل الرأى وأهل الحديث إلى الصراع السياسى بين الفرس والعرب[1]. ومع ذلك لا ينسى تحليل الأفكار للكشف عن دلالتها أولاً قبل الانتقال إلى مغزاها

---

(١) المصدر السابق، ص ٧.

الاجتماعى والسياسى إنتقالاً من الداخل إلى الخارج لتجنب الوقوع فى الرد الآلى للفكر إلى ظروفه التاريخية(1). ومن هنا أتى هذا الطابع المميز للأعمال العلمية، الكتب الصغيرة، والمقالات المنشورة فى المجلات الثقافية أولاً والعلمية ثانياً كطلقات رصاص يتوجه بها إلى الرأى العام، وليست الموسوعات الكبرى التى لا يقوى أحد على قراءتها. ومجموعها يكشف عن وحدة الموضوع، ووحدة المنهج، وصب النتائج نحو هدف واحد.

د ـ إثارة الذهن ودفعه إلى التفكير بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع المنهج والنتائج. وهذا هو المطلوب فى الجامعة من أجل تكوين مدارس فكرية متباينة فتنشأ المعارضة الفكرية لدى الطلاب بعيداً عن منطق الاتفاق والتقليد والتكرار والحفظ. واللجان العلمية بطبيعتها مكونة أيضاً من مدارس فكرية مختلفة. وهذا إثراء للعلم فى مصر. لا يكفر بعضها بعضاً. ولا يستبعد بعضها بعضاً وإلا حَدَث فى العلم ما حَدَث فى السياسة، واتفاق كل المحكومين مع رأى الحاكم، الحزب الواحد، والرأى الواحد، والتيار الواحد الذى لا وجود له. وفى حالة الركود الذهنى التى تعيشها الأمة يكون البعث على التفكير أحد شروط النهضة.

ومع ذلك فالكتاب أيضاً به بعض النقائص مثل كل شئ فى الحياة أهمها :

أ ـ الإيغال فى المواقف الأيديولوجية حتى إنها طغت على الأحكام العلمية. والحقيقة هناك فرق بين الأحكام المسبقة والاختيارات الأيديولوجية والمواقف السياسية من ناحية وبين الافتراض العلمى الموجه للبحث من ناحية أخرى. الأولى ليست افتراضات علمية نسبية قد تثبت صحتها أو خطؤها بل هى أحكام قطعية وقناعات أيديولوجية ومواقف فكرية قطعية أى صحيحة على الاطلاق لأنها تعبر عن إختيارات الباحث المبدئى. والمواقف الأيديولوجية المسبقة تغليب للسياسى على العلمى ولهموم المواطن على هموم العالم. والعجيب إتهام الشافعى فى كل فكرة بأنه صاحب موقف أيديولوجى وسطى، وأنه تخلى عن العلم والعقل والموضوعية والتحليل لصالح المواقف الأيديولوجية المسبقة أى الاختيارات السياسية، وإيثار الولاء السياسى على الأمانة العلمية. ويكثر من استعمال لفظ الأيديولوجى عشرات المرات كما يكشف عن ذلك تحليل المضمون مما يدل على أن اللفظ هاجس رئيسى عند الباحث قد يكتشف به هاجساً مضمراً مسكوتاً عنه عند الشافعى. والأمثلة على ذلك كثيرة: رفع الأمويين الكتاب على أسنة الرماح فى موقعة صفين خدعة أيديولوجية. تأويل الحكمة على أنها السنة وتأويل العصمة بأنها انعدام الخطأ مطلقاً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديدولجى. فالأيديولوجيا موقف كلى شامل مسبق وظيفته ضم الأجزاء وفهمها من منظور كلى شامل واحد. كما إستعمل الشافعى

---

(1) المصدر السابق، ص ٦.

آليات السجال الأيديولوجى بين الفرق الإسلامية خاصة المتكلمين بالرغم من كراهيته لعلم الكلام. مواجهة النص بمثله وتأويل النص المخالف، والذهاب إلى أن تأسيس السنة وحياً لم يتم بمعزل عن الموقف الأيديولجى. موقف العصبية العربية القرشية فى عصر لم تجمع فيه السنة بعد، وهو الموقف الذى كان حريصاً على نزع صفات البشرية عن محمد وإلباسه صفات قدسية إلهية تجعل منه مشرعاً، سيطرة السنة إذن موقف أيديولوجى. وجعل الخبر أساس العلم الموضوعى والقياس أساس العلم الذاتى يتضمن بُعْدا أيديولوجياً مقدماً لسلطة النص على حرية العقل. وتصور الشافعى لجيل الصحابة خالياً من الضعف الإنسانى، جيل من الأبرار والأخيار والأطهار هاجس أيديولوجى مع أنه موجود فى كل ثقافة وحضارة. ومسار النبوة فى التاريخ هاجس أيديولوجى كما هو الحال عند الحركة السلفية مع أنه استرجاع لخبرات الماضى. وتركيز الشافعى على اللسان العربى أيديولوجية. وأمثلته على العموم لا تخلو من دلالة أديولوجية مثل "الله خالق كل شئ" يحدد بشكل مباشر انتماءه الأيديولوجى فى صف القائلين بالجبر الرافضين لحرية الإرادة الإنسانية ولفعالية الإنسان فى إختيار أفعاله. وألفاظ العموم بها إنتماء أيديولوجى. والخلاف بين أهل الرأى وأهل الحديث خلاف أيديولجى وليس خلافاً فى المنهج والاستدلال إلا إذا كان كل خلاف فى الرأى خلافاً أيديولوجياً له دلالات سياسة قريبة أو بعيدة. وبهذا المعنى كلنا أيديولجيون، لا فرق بين المؤلف والباحث والقارئ. وهناك حذر أيديولوجى فى مفهوم الإجماع، الإجماع فى التواتر والإجماع فى الاجتهاد. ومنع الشافعى القياس فى الزكاة موقف أيديولوجى، وكذلك قضية توزيع الثروة واختلاف الصحابة عليها[1]. وإنكار توسيع القياس تكريس أيديولوجى للنصوص وسلطتها، تعصباً للنص ونقداً للاستحسان[2]. وإن موقفه

---

(١) "وإذا كان هذا الفهم للتعارض بين القياس والاستحسان ينطلق من موقف أيديولوجى واضح فإن هذا الموقف يعكس رؤية للعالم والإنسان تجعل الإنسان مغلولاً دائماً بمجموعة من الثوابت التى إذا فارقها حكم على نفسه بالخروج من الإنسانية. وليست هذه الرؤية للإنسان والعالم معزولة تماماً عن مفهوم الحاكمية فى الخطاب الدينى السلفى المعاصر حيث ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذى لا يتوقع منه سوى الإذعان .. وكما كانت رؤية الشافعى تلك للعالم كرست فى واقعها التاريخى سلطة النظام السياسى للمسيطر والمهيمن فإنها تفعل الشئ ذاته فى الواقع المعاصر من خلال اتصالها فى الخطاب السلفى. وقد حدث هذا ويحدث بصرف النظر عن النوايا والتعارض الذى يبدو على السطح بين الخطاب السلفى والخطاب السياسى السلطوى"، المصدر السابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) "فإن حرص الشافعى على حبسه داخل تلك الدائرة فهو فى تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجى يتحاشى الخوض فى خلافات الصحابة من جهة، وتقديس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوى من جهة أخرى. لكن موقف الشافعى المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس فى أمر من أمور الزكاة"، المصدر السابق ، ص ١٠٨.

الأيديولوجى من الفرق بين القياس والاستحسان، بين الوحدة والاختلاف مثل مفهوم الحاكمية فى الفكر السلفى المعاصر[1].

ب ـ تستحيل التفرقة بين هموم العالم وهموم المواطن. فالباحثون التقدميون أو العلماء الوطنيون يحملون على كاهلهم هموم المواطن أولا ثم هموم العالم ثانيا. لذلك رفضوا أن يكون العلم حفظاً وكتاباً مقرراً ونقلاً عن القدماء أو من المحدثين، من التراث القديم أو من التراث الغربى. أحياناً تغطى هموم المواطن على هموم العالم. فنحن نعيش فى عصر كدر من الصباح حتى المساء: قتل أطفال فلسطين، ذبح نساء ورجال البوسنة والهرسك، تدمير العراق وحصار ليبيا، عزلة مصر وتبعيتها، سفك الدماء المستمر بين الأخوة الأعداء فى مصر والجزائر، الاعتداء على شعب الصومال، التوتر المستمر بين مصر من ناحية والسودان وإيران من ناحية أخرى، إسرائيل الكبرى، السوق الشرق أوسطية حيث تكون إسرائيل وتركيا والولايات المتحدة مركزها، ومصر والعرب على الأطراف. ونحن فى ميدان العلوم الإنسانية أكثر حساسية بما يدور حولنا من الباحث فى العلوم الطبيعية. ولا فرق فى ذلك بين الشافعى والمؤلف، والصديق والعدو. فإذا كان الشافعى قد غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره فإن المؤلف أيضاً غلب هموم المواطن على هموم العالم فى عصره. وهو عصر مختلف عن عصر الشافعى. كان عصر الشافعى ربما فى حاجة إلى تأليف القلوب. وهذا موقف حر منه إيماناً بحرية الاختيار وتعدديته. والمؤلف ربما فى حاجة إلى بعض المواقف الحدية ضد صيغ التوفيق فى عصره. وهذا أيضاً اختياره الحر. وقد كان بإمكان الشافعى أن يكون له موقف أكثر حدة فى عصره مثل موقف الخوارج والشيعة. وربما يكون هناك موقف فى عصر المؤلف أقل حدة منه، رغبة فى التأليف بين القلوب، وإجراء الحوار الوطنى بين الأخوة الأعداء. لا يوجد هنا خطأ وصواب أو مزايدة فريق على فريق فى العلم أو الوطن. هناك إختيارات حرة طبقاً لمسؤوليات العلماء دون تجريح أو تخوين أمام ضمائرهم وأمام مجتمعهم وأمام التاريخ.

جـ ـ وتظهر فى الكتاب بعض الألفاظ الحديثة لا تتفق مع عبق الفقه القديم مثل أيديولوجية، قمع، غموض، وضوح. تبدو ألفاظ الحداثة غريبة على مادة الدراسة. فالإمام الشافعى مؤسس الأيديولوجية. وقد ظهر اللفظ فى الفكر الغربى فى

---

(١) "إن ما يبدو من توسيعه لمجال فعالية القياس ليس إلا نوع من التكريس الأيديولوجى لسلطة النصوص. وكل إجتهاد لا يقبله الشافعى من موقف التعصب لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية، يصنفه فى إطار الاستحسان ومهاجمته ووضعه فى دائرة التشهى والتلذذ يكشف عن موقف الشافعى من الصراع الفكرى فى عصره ويحسم بشكل نهائى مسألة توسطيته وتوفيقته. ويكشف عن التلفيقية الواضحة فى ذلك الموقف. والحقيقة أن الشافعى برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس المكبل دائما بسلطة الفهم الحر فى النصوص كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية الفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى إجتماعى فكرى سياسى واضح"، المصدر السابق، ص ١٠١.

القرن التاسع عشر عند الأيديولوجيين الذين يمثلون حركة رجعية مضادة للثورة الفرنسية ويحرصون على النظام القائم بعد عودة الملكية والطبقة الحاكمة وبقايا التراث القديم المنهار بعد إشتداد الفكر النقدى منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة. ويبدو أيضاً جو الحداثة فى رفض الفقهاء لعصبية ذلك النظام وممارسته القمعية. كما يبدو أيضاً فى استعمال لفظى الغموض والوضوح ضمن المبادئ اللغوية. كما يكثر من إستعمال لفظ دلالة، دلالى، وكأنه مفتاح سحرى وارد من السميوطيقا الحديثة، ولا تشير إلى أكثر من المعنى. فمستويات الدلالة لا تعنى أكثر من أنواع الخبر المتواتر والمشهور والآحاد. ومن مظاهر الحداثة تسمية الفكر الإسلامى أو الإسلامى العربى أوالعقل العربى طبقاً للمحدثين المغاربة والشوام وتبعاً لبعض المستشرقين.

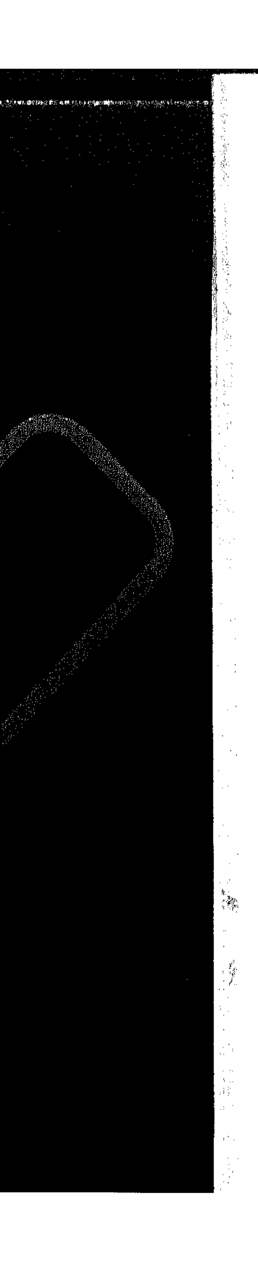
د - ولفظ "توفيقى" والذى يسخر منه أحياناً ويسمية "تلفيقى" لفظ غريب على العلم والتراث. اللفظ ترجمة للفظ الأجنبى Syncreticisme وأصبح عنواناً لفلسفة فكتور كوزان فى القرن الماضى من أجل جمع كل الفلسفات فى منظور روحى واحد. وروج له المستشرقون فى بيان الصلة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية. فهو لفظ منقول من الوافد، ومستعمل فى غير موضعه فى علم أصول الفقه، وليس فى علوم الحكمة. ولماذا يكون الفكر التجزيئى أفضل بالضرورة، وضع الجزء فى مقابل الجزء بعقلية "إما .... أو"، وضرب الأجزاء بعضها ببعض، ويتم الانتقال من جزء إلى جزء؟ فالطرفان فى أية معادلة هما بالضرورة متناقضان كما هو الحال فى ثنائيات الفكر اليونانى والغربى: الصورة والمادة، النفس والبدن، الزمان والمكان، المثال والواقع، المجرد والعينى، الثابت والمتحول، العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الفرد والمجتمع، الرأسمالية والاشتراكية، الإيمان والإلحاد. إن جوهر الفكر الإسلامى هو الجمع بين الأطراف، والرؤية الكلية الشاملة للأجزاء. فالكل سابق على الأجزاء، والعام يسبق الخاص كما هو الحال فى التوحيد. وظهرت هذه النظرة الكلية فى علم أصول الدين، وفى المقاصد والأحكام فى علم أصول الفقه، وفى الجمع بين الحكمة والشريعة، بين أفلاطون الإلهى وأرسطاليس الحكيم فى علوم الحكمة، وفى وحدة الوجود فى التصوف. وهناك خلط بين الموقف الفكرى والاستعمال السياسى فيما يسمى بالوسطية بنت التوفيق، فى حين أنها النظرة الشاملة والجمع بين الأطراف. أما الوسطية السياسية فهى دفاع عن الأمر الواقع ضد تيارات المعارضة المتهمة بالتطرف. ولماذا المواقف الحدية فى الفكر والاقتراب منه بمنطق مانوى ثنائى يقوم على الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، النفس والبدن؟ إن روح المؤلف أقرب إلى الفكر الشيعى والخارجى، فكر المعارضة

السياسية والمواقف الحدية، إسقاط الحاضر على الماضى بدل أن تكون المعركة مع الحاضر. وفى المواقف الحدية يغيب الحوار لصالح منطق الفرقة الناجية.

هـ - ويقوم الكتاب على مفهوم تقليدى للنص يعلم المؤلف عدم سلامته ولكنه يتعامل معه حتى يسهل نقده وهو لا وجود له عند المتخصصين، وهو أن النص كلام وصياغة وعبارة وقضية ثابتة لا تتغير، بها صفة الإلزام والأمر، فى حين أن النص على عكس ذلك تماماً. النص إجابة على سؤال يفرضه الواقع بدليل "أسباب النزول"، وتغير بدليل "الناسخ والمنسوخ"، وبدليل تطور الوحى فى التاريخ نسخاً للشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة. ويحتوى على مبادئ عامة فى حاجة إلى تخصيص طبقاً للزمن والمكان وظروف كل عصر. وهو خاضع لتأويل العقل. يتفاوت فى فهمه العقلاء، وخاضع للتأويل طبقاً للمصلحة. فالمصلحة مصدر التشريع. كما أن الواقع نفسه نص، "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن". يسمح بالقدرات الفردية مثل الرخص. ويتوقف كلية إذا ما تسبب فى ضرر فلا ضرر ولا ضرار. والضرورات تبيح المحظورات. التعارض إذن بين النص والواقع تعارض وهمى من أجل الجدال السياسى. النص واقع، والواقع نص.

و - ويكثر الاستطراد بالروايات من أجل زيادة حدة الصورة السلبية للشافعى وهى صحيحة بالنسبة لأصحاب الحديث وكذلك الاستطراد فى الروايات التى تعطى صورة إيجابية لأهل الرأى فى مقدمتهم أبو حنيفة. ويتكرر الحدس الرئيسى فى كل الكتاب، توسيع نطاق السنة، جعلها مصدر مستقلا، الهاجس الأيديولوجى عند الشافعى، الوسطية، تضييق نطاق الاجتهاد .. الخ، مما يدل على أنها مواقف مسبقة و"لازمات" ليس فقط فى هذا الكتاب بل فى كل المؤلفات. فالباحث يكرر نفسه، ويعبر عن معتقداته بمناسبة البحث، المؤلف هو الكاسب، وموضوعه هو الضحية.

ز - والشافعى باستمرار مجرّح ومخوّن، يفتش المؤلف فى ضميره. وهو ما يعانى منه عندما يفتش الآخرون فى ضميره للكشف عن نوايا غير المعلنة مع إفتراض سوء النية فى كل ما يكتب، وكأنه يهدف إلى غير ما يعلن، وأن لكلامه ظهراً وبطناً. فهو أموى سلطوى قرشى عروبى مناهض للعقل والاجتهاد، باحث عن عمل وربما مرتزق، يريد أن يقبض ثمن تأييده للأمويين. فلماذا توزيع الاتهامات عليه هنا وهناك؟ لماذا الترفع على التراث وإلقاء الاتهامات حوله كما يفعل الاستشراق؟ لم أخذ موقف المتخارج عنه وكأننا لسنا جزءاً منه وهو جزء منا، مسؤولون عنه ومكونون فيه، نقيل عثرات العلماء ونصحح مواقفهم باحترام



كامل، نفرح باتفاقنا معهم ونعذرهم فيما اختلفنا فيه دون شق ضمائرهم أوإفتراض سوء النية؟ لم إفتراض التدليس والتمويه فى العالم؟ ولم إفتراض التآمر من العالم وفى التراث؟ التآمر فى سقيفة بنى ساعدة من أجل السلطة السياسية، والتآمر على القرآن بتثبيت النص، والتآمر على السنة بالتدوين. إن الموقف من التراث القديم ليس إكتشاف التآمر فيه بالرغم من أن التاريخ مسرح الأحداث. فليست وظيفة الباحث كوظيفة الشرطى أو موظف الأمن العام أو رجل المخابرات. بل مهمته إعادة توظيف هذا التراث وإعادة توجيهه وصبه من جديد فى قضايا العصر طالما أنه مازال حياً فى وجدان الناس. وهو دور السياسى والمثقف الشعبى وعالم الثورة والخبير بقوانين التاريخ. حتى ولو كان التراث قد تم تكوينه فى البداية بتآمر أى نتيجة للصراع السياسى، وهو أمر طبيعى فى المجتمعات إلا أنه تحول إلى بنية فكرية وذهنية ونفسية عبر التاريخ والتربية والثقافة. عندئذ تكون مهمة الباحث تفكيك البنية أو إعادة بنائها أو إعادة توظيفها أو خلق بنية جديدة أكثر تعبيراً عن مطالب العصر وحاجاته. هناك منذ البداية هجوم شديد على الشافعى فى كل شئ، فى الكتاب وتأصيل لغته، وفى السنة التى تستمد مشروعيتها من الكتاب، وفى الإجماع علي التواتر، وفى القياس المحاصر بالأصل السابق. وهو متناقض مع نفسه حين أسس السنة وحيا ثم فصل بينها وبين القرآن على مستوى الناسخ والمنسوخ، تناقض ظاهرى أو فعلى. بل يوقع المؤلف خصمه الشافعى فى تناقض إن لم يتناقض هو مع نفسه بإرادته. يؤكد أن السنة أصل مستقل ويجعلها ناسخة للقرآن. ويؤكد دور السنة حتى أنه انتمى إلى مدرسة الحديث رغم اعترافه بمشروعية القياس. والحقيقة أنه لا تناقض بين متناقضين. الإنسان نفس وبدن، والكون ثابت ومتحول. يبدو أن المؤلف راح ضحية المواقف الحدية فى عصره، وهو موقف سياسى أيديولوجى. وأصبح أسير العقل الأوروبى التجزيئى الذى يرد الكل إلى أحد أجزائه: العالم إما مثال أو واقع، المعرفة إما حسية أو عقلية، الاقتصاد إما رأسمالى أو اشتراكى، السياسة إما دكتاتورية أو ديموقراطية. بل ويدخل المؤلف فى سجل مع الشافعى ليبارزه وجهاً لوجه ليكشف آلياته الباطنية، وأنه يظهر غير ما يبطن. فالكتاب حجاجى منذ البداية، يتعامل مع الشافعى باعتباره خصماً. يعرف المؤلف الحقيقة مسبقاً. يهدف إلى إيقاع الشافعى فى شر أعماله. لم يبق للشافعى بعد ذلك كله ميزة واحدة، فضل واحد، تحويل الاستدلال إلى منطق، وبداية الفكر الإسلامى الأصيل، وضع علم أصول الفقه كما وضع سيبويه علم النحو، والخليل بن أحمد علم العروض. كل ما فى الشافعى خطأ، فكرة وحياته ووجوده. ياليته مات قبل هذا وكان نسبياً منسياً! صحيح أنهم رجال ونحن رجال نتعلم منهم ولا نقتدى بهم، ولكن ليس إلى حد إنكار الجميل وإلا ما حدث تراكم حضارى ولا بقى تراث ولا استمرت أمة. كلنا فينا من الشافعى ومالك وأبى حنيفة وابن حنبل. كما أن فينا من الأشعرى والغزالى وكل أشرار الدنيا وشياطين التاريخ.

لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر. وتربص بالشافعي في كل مقال، واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء!

ر ـ كتاب "الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية" أقل كتب المؤلف إحكاماً مقارنة بثلاثيته العلمية الأولى : "الاتجاه العقلي في التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربي" و"مفهوم النص" الذى بلغ فيه ذروة الإحكام والتدقيق. فهو كتاب سريع، محمل بالأحكام المسبقة، ينقصه الإحكام. كتِب للجمهور العريض وليس للعلماء المتخصصين، يظهر فيه كثير من الخلط بين العلم والسياسة، بين هموم العالم وهموم المواطن، بين التأصيل العلمي والبيان الصحفي. لا يضع الشافعي في مقارنة مع المالكية والحنبلية طرفي النقيض حتى يظهر الإطار الفكري الذي يتحرك فيه الشافعي باستثناء أبي حنيفة حتى يظهر الشافعي نصياً وأبو حنيفة عقلياً. ويختار الباحث الثاني ضد الأول. ولا يضع الشافعي في تاريخ علم الأصول، بداياته الأولى في علم اللغة والحديث قبل "الرسالة" وتطوره اللاحق بعد الرسالة. فالعلم بنية واحدة تكشفت في التاريخ. يخرج من "التراث والتجديد"، ويعتمد على بعض مقولاته، ويصبح تضخماً في بعض جوانبه أو "تفريعة" عليه أو تحويدة منه، نرجو أن تعود إلى الطريق السريع الأكثر أماناً، والأقل خطورة، والأيسر سبيلاً.

رابعاً : نقد الخطاب الديني أم تحليل الخطاب المعاصر؟[1]

كتاب "نقد الخطاب الديني" يضم ثلاث دراسات[2]. الأولى "الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته"، والثاني "التراث بين التأويل والتلوين، قراءة في مشروع اليسار الإسلامي"، والثالث "قراءة النصوص الدينية، دراسة استكشافية لأنماط الدلالة". وكل دراسة تتعرض لتيار في الفكر الإسلامي المعاصر. الدراسة الأولى لليمين غير الحكومي، والثانية لليسار الإسلامي، والثالثة لليسار العلماني الذي يمثله المؤلف نفسه بعد أن كان في البداية أحد ممثلي اليسار الإسلامي[3]. الأولى تمثل الموضوع والثانية تمثل نقيض الموضوع والثالثة تمثل المركب بين الموضوع ونقيضه والحل. واليسار العلماني هو الحل. والحقيقة أن اليمين الديني أكثر تعقيداً. فهناك خطاب المؤسسة الدينية الرسمي الممثل في الأزهر (طنطاوى). وهناك خطاب الدولة الرسمي الممثل في أجهزة الإعلام (الشعراوى). وهناك الخطاب الإسلامي الذى يضم بدوره عدة تيارات مختلفة يجمعها جامع ولكن تتمايز فيها الأصوات. ويقترب البعض منها وهو الإسلام المستنير (كمال أبو المجد،

---

(١) د. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٢، وله طبعة بيروتية أخرى.

(٢) الدراسة الأولى نشرت قبل بعنوان "الخطاب الديني المعاصر"، الأسس الفكرية والأهداف العلمية، قضايا فكرية، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩. والدراسة الثانية نشرت من قبل في مجلة ألف، العدد العاشر، القاهرة ١٩٩٠. والدراسة الثالثة نشرت من قبل في قضايا وشهادات، العدد الثاني، دمشق ١٩٩٠.

(٣) مقابلة في جريدة "الأهالي".

طارق البشرى، فهمى هويدى) إلى اليسار الإسلامى بينما يقترب البعض الآخر (محمد الغزالى، محمد عمارة) إلى اليمين الدينى. ومن الظلم وضع سيد قطب فى اليمين الدينى وهو فى مرحلته الاجتماعية صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلامى". أما اليسار العلمانى فهو خصيم للفكر الدينى وليس أحد تياراته، رافض لليمين ولليسار الإسلامى فى آن واحد. وأخذ من اليسار الإسلامى أحد ممثليه دون باقى ممثلى الإسلام المستنير (محمد سليم العوا، محمد رضا محرم). وهناك تيار دينى علمانى، إسلامى مستنير علمانى، حلقة الوصل بين اليسار الإسلامى واليسار العلمانى ولم يتم التطرق إليه إلا عرضاً (محمد أحمد خلف الله). وليس الخطاب الرسمى للدولة خطاب الأزهر، وخطاب اليمين الدينى أى المعارضة الدينية خطاباً واحداً. فالخطاب الرسمى للدولة إعلامى دعائى يبرر قرارات الدولة، خطاب شيخ الأزهر ومفتى الديار المصرية وأجهزة الإعلام وحديث الروح وأحاديث الجمعة وصفحات الفكر الدينى . أما خطاب المعارضة الدينية (فهمى هويدى، عادل حسين) فهو خطاب معاد لخطاب الدولة وللخطاب العلمانى فى آن واحد. كما يضم اليسار الإسلامى، المصنف يساراً أكثر منه إسلامى، مجموعة من الخطابات المتباينة : الإسلامى (حنفى) والعلمانى (خليل عبد الكريم). وهناك فى الخطاب الرسمى الحكومى أقصى اليمين (الشعراوى) الذى يسجد لله فى هزيمة ١٩٦٧ لهزيمة الشيوعية والإلحاد أمام إسرائيل من اليهود أهل الكتاب، فيضيع دم الشهداء هدراً. ولا يبدى رأياً فى كامب دافيد لأنه لا يدخل الدين فى السياسة، وكل فكره سياسى تحت غطاء دينى. ويصادر الآداب والفنون كما فعل فى "أولاد حارتنا" و"الآيات الشيطانية" وتغيير رواية "عبث الأقدار" لنجيب محفوظ إلى "عجائب الأقدار".

والهدف من تحليل الدينى المعاصر إستئناف معاركه، مثل معركة طه حسين فى "الشعر الجاهلى" ومعركة محمد أحمد خلف الله فى "الفن القصصى فى القرآن الكريم". والحقيقة أن معركة طه حسين كانت ترديداً لبعض أحكام الاستشراق والصراع فى فرنسا فى الربع الأول من هذا القرن بين المدرسة التاريخية والمدرسة الأسطورية منذ هيجل وشتراوس فى ألمانيا حتى رينان وكوشو فى فرنسا [1] . ويرى المؤلف أن المعركة لم تكن معركة الشعر بل معركة قراءة النصوص الدينية طبقاً لآليات العقل الإنسانى التاريخى لا العقل الغيبى الغارق فى الأسطورة. أما معركة "الفن القصصى فى القرآن الكريم" للدكتور خلف الله أحمد خلف الله فهى أوقع وأدل لأنها تمس الفكر الدينى. منعت الرسالة من المناقشة، ومنع المشرف عليها الشيخ أمين الخولى من حق الإشراف على الرسائل. وقد

---

(١) أنظر الدراسة الثانية فى هذا الكتاب " من الانتحال التاريخى الى الابداع الحضارى"قراءة فى " الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣) .

فتحت هذه المعارك الباب للسجال بين الخطاب الدينى والخطاب العقلانى، بين الخطاب الأسطورى الذى يجعل التقوى تجلب البركة والربح الوفير والخطاب العقلانى النقدى. ومع ذلك، الدين عنصر أساسى فى نهضة الأمة. فالدين للحياة دون الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية حتى لا يتم الحكم على الفكر باسم الدين متذرعاً بالسياسة أو باسم السياسة متذرعاً بالدين.

أ ـ الخطاب الدينى المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية[1].

وتعرض هذه الدراسة لموضوعين رئيسيين. الأول، آليات الخطاب والثانى، المنطلقات الفكرية. وآليات الخطاب خمسة مستمدة من خصائص فكر الجماعات الإسلامية فى مصر وهى :

أ ـ التوحيد بين الفكر والدين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والله. فكل فكر فى التاريخ هو دين، خاصة الفكر الرسمى. أما الفكر المعارض فهو خارج على الدين. وتتصل هذه الخاصية بالخامسة، إهدار البعد التاريخى. لذلك يستشهد المؤلف بحديث" أنتم أعلم بشؤون دنياكم" وبقول على بن أبى طالب عن القرآن "إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال" أو ما قاله أحد رموز الفكر الإسلامى "كما تكونون يكون دينكم". لا يوجد إسلام إجتماعى سياسى لصالح الحكم وآخر لصالح المحكوم، تأويل الأغنياء وآخر تعبير عن الفقراء، ولكن هناك إسلام واحد جامع مانع لكل العصور ولجميع الطبقات.

ب ـ تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أو علة أولى، سواء كانت الظواهر الطبيعية أو الظواهر الاجتماعية. وهو التيار الغالب والموروث فى الخطاب الأشعرى الذى لم يستطع أصحاب الطبائع من المعتزلة إيقافه ولا أصحاب التجريب والاعتبار فى العلوم. وهذا هو هدف "من العقيدة إلى الثورة" لتفكيك الخطاب الأشعرى الذى يوقع فى الجبرية الشاملة والحاكمية بالرغم من قوله بالكسب وهو أقرب إلى الجبر منه إلى حرية الإرادة وخلق الأفعال. وتكون النتيجة التوجه إلى العلم الغربى القائم على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول على الأقل فى صياغات العلم التقليدى.

جـ ـ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث وقدسيته مثل النصوص الأولى. وهذا هو الهدف من تفكيك التراث وإعادة بنائه، ونقد سطلة التراث التى تعتمد عليها السلطتان الدينية والسياسية.

د ـ اليقين الذهنى والحسم الفكرى القطعى ورفض الخلاف فى الأصول مما يمنع من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف

---

(١) نقد الخطاب الدينى، المصدر السابق، ص ١٣ ـ ١٠٦.

فى رفض حق الاختلاف. وقد ينتهى إلى تكفير المخالفين فى الرأى.

هـ ـ إهدار البعد التاريخى، والإبقاء على الماضى، عصر الخلافة الراشدة أو العثمانية التركية ضد أية محاولة لإثبات تاريخية الفكر الإسلامى قبل أن يتحول إلى بنية. وهناك نماذج عديدة على ذلك مثل مصطلح الجاهلية الذى يطلق أيضاً على جاهلية القرن العشرين. مع أنه يمكن مد الدلالات وتحويلها إلى بنية توجد فى أى عصر.

هذه الآليات صحيحة تقل أو تكثر عن خمس، نضيف عليها نحن عادة خمسة أخرى مثل جدل الكل أو لا شئ، العمل السرى لا العلنى، غياب العقل والحوار، وسيادة التعصب والتسلط، تغيير المجتمع عن طريق تغيير السلطة، تطبيق الشريعة بمعنى تطبيق الحدود ومطالبة الناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم[1]. والحقيقة أنه لا فرق بين هذه الآليات فى الفكر الدينى وبينها فى الفكر العلمانى بكل اتجاهاته: القومى، والليبرالى، والماركسى. هى سمات الفكر فى المجتمع المتخلف وفى الثقافة التقليدية. وقد تنطبق على الفكر الجذرى وليس على الفكر المستنير، العاقل المفتوح، والذى يقبل الحوار والرأى الآخر.

والمنطلقات الفكرية إثنان : الحاكمية والنص. والحاكمية فى حقيقة الأمر لا تفهم إلا فى سياقها النفسى والاجتماعى والسياسى والتاريخى. فهى مقولة دفاعية حماية للنفس، وهجومية لتقويض النظام القائم. هى سلاح عملى أكثر منها مقولة نظرية. أهميتها فى فعلها وأثرها وحربها ضد النظم القائمة. أما تعريفها بأنها التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية فهو ملؤها بمضمون نظرى ليس فيها، ووافد من التجربة الغربية الحديثة. وتأصيلها فى التحكيم ورفع المصاحف على أسنة الرماح، وقول "لا حكم إلا لله" كخدعة سياسية تعى الحاضر بارجاعها إلى الماضى. إنما تعنى الحاكمية رفض الأنظمة القائمة المتهاوية قومية كانت أو ماركسية أو ليبرالية بعد فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث، وكفر بالعقل والعقلانية، وبالحزبية والتعددية. وبالاشتراكية العربية والعلمية بعد اضطهاد الحركة الإسلامية خاصة الإخوان فى مصر، وما لاقاه أعضاؤها من أهوال التعذيب فى السجون. فإذا كان الإنسان قوياً فالله أقوى. وإذا كانت العلمانية قد أدت إلى مزيد من إحتلال الأرض وقهر المواطن وفقر الناس وتمزيق الأمة والاعتماد على الغرب، والتخلف والتشتت والتغريب وسلبية الجماهير فإن "الإسلام هو الحل" القادر على تحقيق مطالب الأمة فى الحرية والتحرر والاستقلال والتنمية والمساواة

---

(١) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٣ ـ ١٩٨١"، "الجزء السادس : الأصولية الإسلامية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٧.

والعدالة الاجتماعية. وإذا كانت الحاكمية تنفى التعددية والديموقراطية وتؤمن بالحزب الواحد فهى مثل التيارات السياسية فى عصرها. فأزمة التعددية والديموقراطية عامة عند الجميع. ولا فرق بين خطاب الدولة السياسى وخطاب الجماعات الدينية فى الحاكمية أى الاستئثار بالسلطة واستبعاد الخصوم. كلاهما يكشف عن خطاب دكتاتورى محايث للخطابين السياسى الرسمى والدينى المعارض، علاقة أعلى بأسفل، سيد بعبد، وليست علاقة أفقية بين حاكم ومحكوم، بين مواطنين أحرار. فالصراع حول تمثيل الحاكمية لا حولها.

صحيح أن سيد قطب فى "معالم فى الطريق" هو منظر الحاكمية ولكن بعد الصراع السياسى مع الناصرية حول الحكم[1]. كان خطاب قطب الاشتراكى هو ماتم تنفيذه فى ثورة يوليو فى الستينات ولكن الصراع كان على السلطة. فالعداء لثورة يوليو لم يبدأ إلا بعد ١٩٥٤. وتعاون بعض الأخوان مع الثورة كان إيثاراً للمنصب على المبدأ، وخطأ الأخوان فى رفض التعاون طلباً للسلطة كلها. كان قطب يريد تحطيم شعارات الحرية والاشتراكية والوحدة لأنها علمانية، ضد الإسلام وليست نابعة منه، ينفذها الليبراليون والماركسيون والبعثيون. ليست مقدسات أو مطلّقات، وشتان ما بينها كشعار وبين الواقع كتطبيق : السجون، الطبقة الجديدة، الفرقة بين الأنظمة التقدمية والأنظمة الرجعية. الحاكمية إذن أكبر رد فعل على عبد الناصر وتسلطه. كما أن صفات الإمام عند الشيعة رد فعل على صفات الإمام عند السنة. لا يمكن فهم خطاب سيد قطب إذن إلا فى إطار الصراع بين الإخوان والثورة. يكفر الدولة لأن الدولة تكفره.يرفض الدولة لأن الدولة ترفضه. يحكم بجاهلية الدولة لأن الدولة تجهّله. يريد تغيير المنكر باليد لأن الدولة تطارده وتستعمل العنف ضده. عنفه عنف مضاد للعنف الأول المبدئى. عنفه عنف محرر ضد عنف الدولة القاهر. ليس تغيير المنكر باليد جريمة بعد الموعظة باللسان، والنصيحة للإمام، واللجوء إلى القضاء، ولكنها ليست يداً فردية بل خروجاً جماعياً على الإمام بقيادة قاضى القضاة. أما أثر المودودى عليه فهو ثانوى خاصة وأن

(١) الإحالات فى هذه الدراسة أولاً إلى سيد قطب فى "معالم فى الطريق" (٣٢ مرة) ثم إلى القرضاوى (١٥ مرة) ثم إلى "معركة الإسلام والرأسمالية (٧ مرات) ثم إلى حسن حنفى (٦ مرات) ثم إلى فهمى هويدى (٥ مرات) ثم إلى "فى ظل القرآن" و"الإسلام ومشكلات الحضارة" و"المستقبل لهذا الدين" و"الغزالى"، كل منها مرتان، وإلى الشعراوى والمودودى، وأحمد بهجت، وعادل حسين، كل منهم مرة.

قطب لم يقرأ كتاب "المصطلحات الأربعة" للمودودى إلا متأخراً[1]. وقد كان يعبر أيضاً عن الصراع بين المسلمين والهندوس وضرورة المفاصلة. وكانت هذه الثنائية عند قطب حتى فى خطابه الاشتراكى الأول فى التعارض بين الإسلام والرأسمالية كما هو الحال فى "معركة الإسلام والرأسمالية". وهى ثنائية سائدة فى الخطاب الوطنى كله قبل ١٩٥٢ ضد الاقطاع والاستعمار والقصر وفساد الأحزاب. فالدين بديل عن القومية كهوية للمسلمين فى الهند. والأممية أرحب وأوسع من الرقعة الجغرافية. إن ثنائيات الحاكمية هى ثنائيات موروثة بين العلم والجهل، القدرة والعجز، الحكمة والهوى. تغذى ثنائيات العصر الناتجة عن المقاومة والقهر.

وينقد المؤلف الحاكمية ويبين خطورتها لأنها تهدد العقل، وتصادر الفكر على المستوى العلمى والثقافى، وتؤسس أشد الأنظمة السياسية رجعية وتخلفاً دون تحليلها فى إطارها النفسى والاجتماعى والسياسى. الحاكمية أزمة وجودية وليست مفهوم مثقفين، سجون ومعتقلات وتعذيب وليست تحليلات النخبة المزايدة. ويبين أن وجود الأقليات المسيحية فى العالم الإسلامى مانع من تطبيق الحاكمية فى حين أن مفهوم الأقلية غير وارد فى النظام الإسلامى الذى يقوم على المساواة فى الحقوق والواجبات بين الجميع داخل الأمة والوطن الواحد. ويرفض المؤلف المواقف الحدية لسيد قطب وفى نفس الوقت يعيب على الشافعى إيديولوجيته الوسطية. فلا الحد مقبول ولا الوسط مقبول. والمؤلف حدى المواقف مثل قطب، حد يرفض حداً.

والمنطلق الثانى النص. صحيح قد تمت صياغته طبقاً لتاريخية اللغة ولكن دون التخلى عن استقلال المعنى وإلا تغيرت المعانى بتغير اللغة. ويتجدد فهم النص طبقاً للظروف المتجددة، وليس فقط طبقاً للغة وحدها. وهذا أيضاً لا يعنى إنكار وجود حقائق إنسانية عامة وشاملة ثابتة يتم تحقيقها على أوجه متعددة فى الزمان والمكان. للنصوص الدينية بعض الجوانب الثابتة وهى المعانى الإنسانية الشاملة مثل حقوق الإنسان. ولها جوانب تطبيقية قد تختلف من عصر إلى عصر. النص له مستويات عدة إبتداء من كونه كلاماً قبل الإعلان عنه وهو الثابت إلى الكلام المعلن عنه فى لغة وزمان ومكان وبنية وثقافة وشعب وهدف وتاريخ. يفهمه الناس طبقاً

---

(١) انظر"دراستينا: "أثر سيد قطب على الحركات الإسلامية المعاصرة "،"أثر أبو الأعلى المودودى على الحركات الاسلامية المعاصرة" : فى ص ١٣٣-٣٠٠ الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢ - ١٩٨١، جـ٥. و"الحركات الدينية المعاصرة"، مدبولى، القاهرة ١٩٧٩.

لمستواهم الثقافى. وهو متغير[1]. النص هو الظهور. وما لا يظهر فى النص يكون خاضعاً للاجتهاد كما هو الحال فى الفقه خاصة فى التشريعات التى إرتبطت بوقتها مثل قوانين الميراث والزواج. المهم روح الشريعة التى طورت المجتمع العربى من العصر الجاهلى إلى صدر الإسلام، والمطلوب تطويره من صدر الإسلام حتى الآن، لا فرق بين فقه شيعى وسنى. والنص نفسه ليس سلطة خارجة عن المجتمع ومصالح الناس. فهو نفسه واقع بدليل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". المهم عدم الوقوع فى حرفية النص وفى عبودية النص وفى تقديس النص بناء على تخلف المجتمع الذى مازال يعلم فى المدارس فقه الجوارى وأهل الكتاب. هذان المنطلقان: الحاكمية والنص يغذيان بعضهما البعض، أشبه بدائرة مغلقة، تقوم الحاكمية على النص، ويتحول النص إلى سلطة الحاكمية.

وفى النهاية تمتاز الدراسة كالعادة بالبراعة فى التحليل، والجرأة فى أخذ المواقف، والقدرة على كشف المستور. تدخل فى سجال مع المعاصرين كى تكشف زيف الخطاب السائد. وتقوم على تحليل النصوص، وتقديم القرائن بعيداً عن الخطابيات والإنشائيات والمواقف الانفعالية، مساهمة فى حركة التنوير الثقافى المعاصرة.

ولكن تحليل الخطاب فى الحياة اليومية، الخطاب الإعلامى ومقالات الصحف والعواميد الثابتة ، والأحاديث التلفزيونية يجعل الدراسة أقرب إلى علم اجتماع الثقافة وتحليل الخطاب التطبيقى دون مناهج تحليل الخطاب فى العلوم الاجتماعية مثل تحليل المضمون. غاب عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وابن جنى وحازم القرطاجنى والبلاغيون القدماء حتى طغى الجانب التطبيقى المعاصر على الجانب النظرى القديم، وتغليب هموم المواطن على هموم العالم. كما تم التأرجح بين الآليات والمنطلقات. فالآليات الخمس يمكن أن تكون منطلقات، والمنطلقان الاثنان يمكن أن يكونا آليات خاصة. وقد كان عنوانها السابق فى نشرتها الأولى "الأسس الفكرية والأهداف العملية". كما أن ميزان التعادل بين تحليل القديم وتحليل الجديد لم يتم حفظه باستمرار. أحياناً يطغى تحليل القدماء ويتم الاستطراد فيه والموضوع معاصر. وأحياناً يغطى تحليل المعاصرين والموضوع قديم. يوضع الخطاب المتطرف والمعتدل فى نفس الخطاب، فلا فرق بين الخطابين إنما هو توزيع أدوار. الخطاب المتطرف إستراتيجية، والخطاب المعتدل تكتيك. يهدف كلاهما إلى السلطة بطريقتين، بالقنبلة والقلم، بالعنف والحوار. وهو حكم قاس يقوى الخطاب المتطرف بتوحيده. ويحيل المعتدل إلى متطرف طبقاً لرؤية الآخرين له مع أن الحنكة الفكرية

---

(١) انظر: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، مايو ١٩٩٣ ص ٢١-٢٢.

فى توسيع رقعة الخطاب المعتدل وتضييق مساحة الخطاب المتطرف حتى يمكن توسيع قاعدة الحوار والتفاهم بين كل أنواع الخطاب الدينى والسياسى. فينشأ القلب وثقله بين الأطراف وهامشيتها. هناك تيارات عديدة داخل الفكر الإسلامى، يمين ويسار ووسط، والخلاف بينهما أشد من الخلاف بين السلفية والعلمانية. الاعتدال والتطرف من ناحية والفقهاء والوعاظ من ناحية أخرى. كلاهما خطاب معارضة ضد السلطة. لذلك يقابل المؤلف الخطاب المتطرف بخطاب متطرف مضاد. فلا يفل الحديد إلا الحديد. ويستعمل المؤلف لفظ الأيديولجى وكأنه تهمة كما فعل ذلك من قبل فى "الإمام الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية" مع أن التحليلات كلها تكشف عن البعد الأيديولجى فى الخطاب العربى المعاصر. الأيديولوجى هو الذى يجمع بين النظر والعمل، بين العلم والوطن عند الباحث والمبحوث على حد سواء. ليست الأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال عند ماركس فى "الأيديولوجية الألمانية" وكما فهمها الأيديولوجيون الرجعيون بعد عودة الملكية فى فرنسا، دى بونالد، ودى ساسى. وبطبيعة الحال تحمل الجماعة الإسلامية أيديولوجية مناهضة لأيديولوجية الدولة، وفى نفس البنية السلطوية والاستبعاد المتبادل. الحاكمية خطاب أيديولوجى، ونقد الخطاب الدينى خطاب أيديولوجى. الصراع الأيديولوجى واقع فى صراع الخطابات السياسية. وهدف كل تيار سياسى تحويل الأيديولوجية إلى واقع، وتسكين الإنسان فى جب السلطة، أية سلطة. إنما الرواة فقط وبسبب التواتر رواة وليسوا أيديولوجيين. وشرط الرواية الصحيحة العدل أى الوعى الخالى من كل أحكام مسبقة أو الأهواء أى الأيديولوجيات.

وأخيراً ليست القضية نقد الخطاب الدينى ورفض المصالحة معه، واستبعاده وإزاحته بل الدخول فى حوار معه لإيجاد أرضية مشتركة تجمع الخطاب العربى المعاصر فى هدف مشترك، وطموح بعيد، يمثل حلماً عند الجميع. "ولا سبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل"، ونقل المحور الرأسى الذى يسود الخطاب المعاصر إلى المحور الأفقى. ليس التحدى هو الاستبعاد بل الاستقطاب، وعدم توريث العداوة والبغضاء، والوقوع فى التحزب والتعصب والصراع بين مطلقين، والدخول فى جدل الأبيض والأسود، والحق والباطل كما هو الحال فى المنطق المانوى والشيعى. التغيير من الداخل أفضل من الرفض من الخارج، وتطبيق حد السرقة على اللصوص والنصابين وليس على الفقراء والمحتاجين كما يقول إبن القيم أجدى حالياً من رفض تطبيق الشريعة الإسلامية بدعوى العلمانية. إن تغيير الواقع خطوة خير من إدانته، وتغيير الفكر خير من استبعاده وترك الواقع. والخوف أن يتم إستبعاد "نقد الخطاب الدينى" وحصار مؤلفه كما تم من قبل إستبعاد "نقد الفكر الدينى" وحصار مؤلفه.

٢- التراث بين التأويل والتلوين، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى أم التراث بين التفكيك والتركيب، قراءة فى مشروع "التراث والتجديد"؟[١]

بالرغم من صعوبة المراجعة على المراجعة خاصة إذا كان المراجع الثانى هو موضوع المراجعة إلا أن فائدتها جمة نظراً لرسم صورة لموضوع المراجعة فى ذهن المراجع الأول وإعادة تصحيح هذه الصورة فى ذهن المراجع الثانى. وهى مراجعة جادة متأنية بعد قراءة عدة مجلدات يصعب على غير المتخصص قراءتها. لا توجد بنية للدراسة بدليل غياب ترقيم أجزائها كما هو الحال فى الدراسةالأولى، باستثناء أولويات الخطاب الدينى التى قد تضم النقاط الخمس الأخيرة.

ومنذ البداية هنا خطأ فى إسم المشروع بين المستوى العلمى والمستوى الشعبى. فالمشروع إسمه "التراث والتجديد" على المستوى العلمى و"اليسار الإسلامى" على المستوى الشعبى. "التراث والتجديد" للخاصة و"اليسار الإسلامى" للعامة. "التراث والتجديد" للنظر و"اليسار الإسلامى" للعمل. "اليسار الإسلامى" هو المنبر الحزبى الذى يعبر من خلاله "التراث والتجديد" عن ممارسته السياسية من أجل حشد الجماهير. وهناك مستوى ثالث وسط يخاطب جماهير المثقفين، الجمهور الوسط بين الخاصة والعامة[٢]. "من العقيدة إلى الثورة" ليس هو الجزء الأول من

---

(١) بعد عنوان الدراسة "التراث بين التأويل والتلوين"، قراءة فى مشروع اليسار الإسلامى هناك العناوين الآتية بلا ترقيم:
التأويل : الدلالة اللغوية الاصطلاحية.
التلوين : قراءة مغرضة.
القراءة المنتجة.
اليسار الإسلامى وأولويات الخطاب الدينى.
الماضى والحاضر: الأصل والفرع.
التراث : بناء شعورى أم بناء تاريخى؟
التراث : إعادة بناء ام إعادة طلاء؟
النصوص : تأويل أو تلوين.
التوفيقية : النجاح والأخفاق.

(٢) يمكن إذن توزيع خريطة أعمالى على المستويات الثلاثة الآتية :
أولاً : المستوى العلمى
١- التراث والتجديد (البيان النظرى للجبهة الأولى، موقفنا من التراث القديم) ١٩٨٠.
٢- من العقيدة إلى الثورة "أول تطبيق لإعادة بناء التراث القديم، علم أصول الدين" ١٩٨٨/٧.
٣- مقدمة فى علم الاستغراب (البيان النظرى والتطبيق الأول للجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربى) ١٩٩١.
٤- من النقل إلى الإبداع "ثانى محاولة، إعادة بناء علوم الحكمة" (تحت الطبع).
ثانياً : المستوى الثقافى
١- قضايا معاصرة (جزءان).=

"التراث والتجديد" بل هو المحاولة الثانية لإعادة بناء علم أصول الدين بعد المحاولة الأولى لإعادة بناء علم أصول الفقه (١٩٦٥). وهو لا يدخل تحت المستوى الشعبي "اليسار الإسلامى " بل المستوى العلمى وهو "التراث والتجديد". وهو ليس مشروعاً موسوعياً بل هو ثانى تطبيق للجهة الأولى [1] . اختصاره وارد من أجل كشف المستتر فى بنية الخطاب سعياً لتطويره وتجاوزه بشكل جدلى. وكان القصد من السفر الكبير الذى يعادل ربع "المغنى" للقاضى عبد الجبار ألا أترك كبيرة أو

=أ- فى فكرنا المعاصر (فى الأنا) ١٩٧٦

ب - فى الفكر الغربى المعاصر (فى الآخر) ١٩٧٧.

٢- دراسات إسلامية (فى الأنا) ١٩٨٢ .

٣- دراسات فلسفية (فى الأنا والآخر) ١٩٨٧.

٤- هموم الفكر والوطن (جزءان).

أ-التراث والعصر والحداثة ١٩٩٧.

ب- الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨.

٥- حوار الأجيال ١٩٩٨.

ثالثاً : المستوى الشعبى

١- اليسار الإسلامى (العدد الأول) ١٩٨٠.

٢- الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ (ثمانية أجزاء) ١٩٨٩.

٣-جمال الدين الأفغانى ١٩٩٨.

٤- الدين والثقافة والسيا سية ١٩٩٨.

٥- حوار المشرق والمغرب (بالاشترك مع محمد عابدى الجابرى) ١٩٩٠.

وتدور ثلاثية الشباب بالفرنسية على نفس التقسيم على النحو الآتى :

١- مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (الجبهة الأولى) ١٩٦٥.

٢- تفسير الظاهريات ، الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتى وتطبيقه فى ظاهرة الدين (الجبهة الثانية) ١٩٦٦.

٣- ظاهريات التفسير، محاولة فى هرمنيوطيقا وجودية للعهد الجديد (الجبهة الثالثة، نظرية التفسير) ١٩٦٦.

أما ترجماتى الأربع فتدور فى الجبهة الثانية،" موقفنا من التراث الغربى" مستعملاً نصوص الآخر كأداة للتعبير عن واقع الأنا وهى :

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ١٩٦٨.

من التعددية والحوار. وقد يتزاوج هذا مع التعصب والحنق والتشدد والعنف٣- لسنج: تربية الجنس البشرى ١٩٧٦.

٤- سارتر : تعالى الأنا موجود ١٩٧٧.

أما كتابى بالانجليزية "الحوار الدينى والثورة "١٩٧٧ وكذلك" الاسلام فى العصر الحديث"(جزءان) ١٩٩٥ فى جدل الأنا والآخر والعصر. فهما أدخل فى الجبهات الثلاث فى آن واحد. أما تحقيقاتى فثلاثة: واحد منها على المستوى العلمى وهو "المعتمد فى أصول الفقه" لأبى الحسين البصرى، ١٩٦٤ واثنان على المستوى الشعبى وهما: "الحكومة الإسلامية" للإمام الخمينى ١٩٧٩ و "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" للإمام الخمينى ١٩٨٠ .

(١) وقد وقع فى نفس الخطأ فؤاد زكريا عندما رد على كتاباتى الصحفية عن " الأصولية الاسلامية " وليس على كتاباتى العلمية فى مشروع " التراث و التجديد".

صغيرة إلا وأتناولها. وهى أول محاولة بالعربية، مازالت بها تجارب المحاولة والخطأ. وأمكن تلافى بضع الأخطاء فى المحاولة الثانية التى على سبيل الظهور "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة. ويقدم المؤلف دراسته على أنها دراسة لقراءة للإسلام مغايرة لقراءة اليمين الدينى فضلاً عن نظريته الحيوية للتراث الفكرى فى الإسلام. والحقيقة أننى لا أقدم قراءة للإسلام بل للتراث القديم حتى دون أن أسميه حتى يكون جامعاً شاملاً لكل ما هو فى المخزون النفسى بما فى ذلك الأمثال العامية والآداب الشعبية وسير الأبطال والغزاة فى السير الشعبية. ويعطيها المؤلف ميزتين أخريين، التعامل مع الظاهرة كتعبير حضارى ورفض التبعية والهيمنة الأمريكية الأوروبية مع أن القراءة ليست مسيّسة على نحو مباشر وصريح إلى هذا الحد(١).

صحيح أن منبر "اليسار الإسلامى" صدر فى ١٩٨٠ بعد الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، وبعد ازدياد الثقة بإمكانيات الثورة الإسلامية، وقبيل حادث المنصة فى أكتوبر ١٩٨١ فى مصر. وقد ترددت كثيراً فى إستعمال مصطلح "اليسار الإسلامى" وكما عبرت عن ذلك فى الدراسة الأولى فى المجلة بعنوان "ماذا يعنى اليسار الإسلامى"؟ مقارناً بين بدائل أخرى مثل : الثورة الإسلامية، الإسلام السياسى. ومازلت لم أستقر عليه بعد فى حين لم أتردد فى إستعمال مصطلح "التراث والتجديد" منذ كنت طالباً فى السنة الرابعة فى الجامعة عام ١٩٥٦، عام التخرج، ووعى المشروع كله وبمفاهيمه الرئيسية: المنهاج الإسلامى العام : الطاقة والحركة، والتصور والنظام، والفكر والواقع(٢).

ولا فرق عندى بين إشكاليات النص الدينى والنص التاريخي والنص القانونى إلا فى الدرجة وليس فى النوع. النص الدينى أعقدها لأنه يضع قضية الصحة التاريخية وصحة التأويل والممارسة العملية فى حين يتعلق النص الأدبى والتاريخى بالصحة التاريخية دون التطبيق العملى. ولا يعتنى النص القانونى بالصحة التاريخية. وإشكالية القصد فيها جميعاً وليست فى النص الأدبى أكثر منها فى النص الدينى. صحيح أن النص الخام حالة ميتافيزيقية لا وجود لها بالفعل لا ندرى عنه

---

(١) يشير المؤلف إلى : من العقيدة إلى الثورة حوالى ١٥٦ مرة (الجزء الأول ٥١ مرة والجزء الثانى ٣٥ والجزء الثالث ٢٠ والجزء الرابع ١٢ والجزء الخامس ٢٨)، والتراث والتجديد ٨ مرات، وإلى قضايا معاصرة مرتان، وإلى دراسات إسلامية واليسار الإسلامى وإلى الجزء الخامس من الدين والثورة فى مصر عن الحركات الإسلامية المعاصرة مرة واحدة.

(٢) انظر السيرة الذاتية فى " محاولة مبدئية لسيرة ذاتية" فى " الدين والثورة فى مصر " جـ ٦ "الأصولية الاسلامية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٠٧-٢٩٢ وأيضاً "محاولة ثانية لسيرة ذاتية" فى "هموم الفكر والوطن" جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨ ص ٦٠٩-٦٦٧.

شيئاً إلا ما نفهمه منه بالضرورة ولكنه هو النص الذى حاول الحنابلة إنقاذه من تأويلات الفلاسفة وشطحات الصوفية وأهواء المتكلمين، ومن القراءات الحضارية له، العودة إلى النص الساكت قبل إنطاقه بالفهم الإنسانى. وهذا النص هو إجابة لسؤال يطرحه الواقع فى البداية كما هو معروف فى أسباب النزول. ثم تحول إلى غطاء يستر الواقع ويتستر عليه ويعميه كما هو الحال الآن حتى ضاعت الأرض "واحتمى أبوك بالنصوص، فدخل اللصوص".

والآن : هل ينطلق اليسار الدينى واليمين الدينى من نفس الثوابت المعرفية التى تطرحها النصوص الدينية؟ هل تسيطر عليه آليات الخطاب السلفى؟ الحقيقة أن هذا التساؤل يضع الفكر الدينى كله فى سلة واحدة لا فرقٍ بين يساره ويمينه بالرغم من التمايز بينهما وانقلاب بعض ممثليه الذين كانوا يساراً علمانياً من قبل إلى يسار دينى ثم انقلابهم بعد ذلك إلى يمين دينى على الأقل على مستوى النظر. اليسار الإسلامى خطاب متميز، خطاب عقلانى إنسانى اجتماعى منذ مصطفى السباعى وسيد قطب الأول من ضمن ممثليه. ولولا صدام الإخوان مع الثورة وتعذيبهم فى السجون لما تحول سيد قطب من اليسار الإسلامى فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" و"السلام العالمى والإسلام" إلى اليمين الدينى فى "معالم فى الطريق"[1]. وهو نفس خطاب المضطهدين الذى ظهر عند المودودى تعبيراً عن إضطهاد المسلمين من الهندوس. وهو الخطاب الذى يلجأ إليه الشباب تعبيراً عن الإحباط والحرمان، من الهامش إلى القلب، ومن المنبوذ إلى أمير الأمراء. ويرفض المؤلف هذا التحليل النفسى الاجتماعى لتحول خطاب سيد قطب قبل السجن وبعده ويؤثر جعله بنية فكرية لليمين الدينى لا شأن له بالتاريخ وهو الذى يعيب عليه اللاتاريخية.

١- ويعيد المؤلف قراءة مشروع "التراث والتجديد" إبتداءً من محاولته العربية الأولى "من العقيدة إلى الثورة" لينقله من التلوين إلى التأويل. ويستطرد منذ البداية فى الفرق بينهما كما يتصورهما وتطبيقهما على موضوعه. ويستخدم موضوعه لإبراز مفاهيمه قبل تطبيقها فى تحليل الخطاب الدينى وعرض الخطاب نفسه وإشكاليته، وينقل البحث من مستوى الموضوع إلى مستوى الذات، والدراسة من مستوى المدروس إلى مستوى الدارس . وهو ما يفعله معظم المفكرين. فالمؤلف نفسه قام بالتلوين قبل أن يقوم بالتأويل . وهى تفرقة من عالم لغة وأستاذ بلاغة يعتز بها المفكر والمناضل ويتوقف كثيراً عندها[2]. وهذه هى القراءة الطبيعية التى يقوم بها جيل آخر لمشروع "التراث والتجديد" من أجل تطويره

---

(١) انظر دراستنا التى يحيل إليها المؤلف "أثر سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة "فى" الدين والثورة فى مصر" جـ ٥ "الحركات الدينية المعاصرة"، ص ١٦٧ - ٣٠٠.

(٢) هى جان هيرش، تلميذة كارل يا سيرز وأستاذة الفلسفة فى جامعة جنيف .

وتفجير الطاقة حتى ولو انفجرت فيه. وهو مدخل علمى صرف فى المعنى الاشتقاقى للفظ التأويل، وعلاقة التأويل بالتفسير مثل علاقة الخاص بالعام ، والدراية بالرواية، والعقل بالنقل. وعلوم التأويل هى علوم القرآن. التلوين هو التأويل المستكره أو التأويل المذموم، والتأويل هو التأويل المقبول. التلوين مثل تأويلات الصوفية وإشاراتهم ومواجيدهم ورموزهم وتأويلات الشيعة. الصوفية ممالئة للسلطة، والشيعة معارضة لها مما يدل على وجود البعد اللامعرفى فى المعرفى، والسياسى فى العلمى. الفرق بين التأويل والتلوين هو الفرق بين التأويل والقراءة. التأويل له قواعده المعرفية، نقل المعنى الأصلى إلى معنى فرعى لقرينة. أما القراءة فهى إعادة انتاج النص من بيئته الأولى القديمة إلى بيئته الجديدة، وتأليفه مرة ثانية. البداية من القديم والنهاية من الجديد. الوسيلة من القديم، والغاية من الجديد. التأويل شرح والقرءاة إبداع، نص على نص، ليست انطباعية أو تعلن عن موت المؤلف، بل تعتمد على حياة القارئ وإحساسه بأزمة العصر. وهى تفرقة علمية لها وجاهتها ولكن خشية قصر العمر والبداية بالتأويل ألا أصل إلى الغاية وأظل فى الوسيلة. هى تفرقة أكاديمية فقهية يقوم بها المؤلف على مكتبه وفى حجرته ولكنها تفقد دلالتها فى الشارع ومع الناس حين تهب العواصف وتندلع النيران. هذا دور جيل جديد أن يقوم بإحكام التلوين، وتحويله إلى منعطف دقيق، يستند إلى التأويل. أما أنا فيكفينى أن القديم ليس له معنى ثابت بل يتغير معناه، إنتاج كل عصر، وبالتالى نزع قدسيته، وأن الجديد له حق على القديم فى قراءته من خلاله، وأن الربط بين الماضى والحاضر، وتحقيق التغير من خلال التواصل ممكن بدلاً من ترداد القديم كما هو ثم إبداع جديد بجواره فنقع فى نموذج التجاور كما هو الحال فى اليابان، وبدلاً من أن يثور الجديد على القديم ويهدمه فنقع فى نموذج الانقطاع كما هو الحال فى الغرب. ألم يقرأ الإسلام اليهودية والمسيحية والحنيفية والصائبة وديانات العرب الوثنية محاولاً نفى البعض وإستبقاء البعض الآخر حتى ينشأ الدين الجديد من خلال التواصل الثقافى، ويصبح كل دين حركة تجديد للمجتمع بإصلاح الموروث؟ ألم يقم الإسلام بتلوين اليهودية ودين إبراهيم وديانات العرب دون أن يحكم عليها أحكاماً علمية أو تاريخية صرفة؟ إن قراءة هيدجر لكانط لتحويل الحساسية الترنسندنتالية إلى علم الوجود أو قراءة ياسبرز لنيتشه لإرجاعه إلى المسيحية أو قراءة ميرلو بونتى لجولدشتين للانتقال من العضو إلى الجسم، وقراءة نيتشه لزرادشت لاكتشاف الروح والقوة والنار وديوينيزيوس، وقراءة ألتوسير لماركس لاكتشاف المسكوت عنه وغير المرئى فى نقد ماركس للاقتصاد التقليدى عند ريكاردو وآدم سميث، كلها عند المؤلف تلوين لأنها تخرج عن قواعد التأويل والتحليل التاريخى الموضوعى للنص الأول. فكانط فى الحساسية الترنسندنتالية لم يقل ما قاله هيدجر، ولكن هيدجر قرأ نفسه فى كانط. لا يقوم مشروع "التراث والتجديد" لا على التأويل الموضوعى التاريخى أو الدلالى ولا على

التلوين الاسقاطى الايديولوجى بل على القراءة. والقراءة علم له قواعده وأصوله، حاولت وضعه فى "قراءة النص"[1]. إن الوثب من التأويل إلى التلوين ومن التلوين إلى التأويل وثب يقع بين الحين والآخر لصعوبة إيجاد ميزان متعادل بين تحليل الماضى كحاضر معاش وتحليل الحاضر كتراكم للماضى. أحياناً يكون البحث فى التاريخ من أجل تكوين النص العلمى. وأحياناً يتم الانتقال إلى المغزى المعاصر دون منطق للأنتقال من التأويل إلى التلوين، من الموضوعى إلى الذاتى، من الماضى إلى الحاضر، من الدلالة إلى المغزى، من عقل العالم إلى هم المواطن. والمؤلف أيضاً يثب معى فى كثير من كتاباته. الوثب تسرع طبيعى. بل إن كيركجارد جعل الوثبة أساس المعرفة، الوثبة من المعرفة إلى الوجود نظراً للتناقض بين النظامين، والتعارض بين العالمين. إن الحركة البندولية من الدلالة إلى المغزى ومن المغزى إلى الدلالة صورة فنية، تشبيه واستعارة، كيف يمكن تحقيقها؟ أين هى نقطة الارتكاز العلوية أو السفلية التى يتحرك عليها البندول بالتساوى بين الدلالة والمغزى كما يتحرك بندول ساعة الحائط أو بندول الإيقاع الموسيقى؟[2].

٢- ولماذا كان التأويل مغرضاً؟ إن لفظ مُغرض يدل على سوء النية على عكس لفظ هادف أو قاصد الأقل سوءاً والأكثر براءة. وماذا يعيب القصد والغرض والغاية، القراءة الهادفة؟ لماذا تكون القراءة المغرضة غير بريئة وأن تكون كلا القراءتين ضد القراءة التاريخية التى تحاول معرفة معنى النص القديم كما هو الحال فى النزعة التاريخية؟ الفرق بين القراءة المغرضة والقراءة غير البريئة فرق دقيق، تشويه للقراءة الأولى بلفظ مغرض، أى يهدف إلى غير ما يقصد إليه، ويعلن غير ما يبطن، وغير البريئة أقل سوءاً أى مجرد هادفة. وإذا كان الغرض أو غير البراءة هو تحقيق المنفعة والصالح العام فما العيب أن يكون اليسار الاسلامى تأويلا أيديولوجيا نفعيا للتراث والدين ؟ وهل يجعله ذلك مثل اليمين؟ ألا يحقق ذلك إعادة الحياة الى الدين ولصالح الأغلبية بدلاً من الشعائرية والدفاع عن مصالح الأقلية كما هو الحال فى اليمين الدينى؟ اليسار الإسلامى تفسير للتراث لصالح العصر وليس أيديولوجية نفعية مثل اليمين، وتفسير التراث لصالح النظم القائمة. الفرق فى الاختيار الاجتماعى، التعبير عن مصالح الجماهير. بل يمتد التأويل النفعى إلى كل الخطاب العربى إذا ما اختارت السلفية بعض الأفكار التقدمية، وإذا ما اختارت العلمانية بعض الأفكار السلفية المستنيرة. فكل نزعة عملية عند المؤلف هى نزعة نفعية لأنها تخرج من الهم النظرى الخالص والبحث عن الطاهر والمجرد وسط الشائب والدنس. وما عيب النفع؟ "أعوذ بالله من علم لا ينفع؟" وما فضل النظر

---

(١) انظر "قراءة النص" فى دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣ ـ ٥٥٠.

(٢) انظر "الخطاب الدينى" ، ص١٠٩ ـ ١١٣. أيضاً ، ص ١٦١ ـ ١٧١.

على العمل، والعلم على المنفعة؟ ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض**﴾. يبدو أن المنفعة لفظ مذموم فى ثقافة العصر وسلوك الناس فى زمن يجرى فيه الكل نحو المصالح الفردية والمنافع الشخصية ولا يتجرد أو يتنزه أحد. فاللفظ له إيحاء سلبى فى الممارسة. بل إن خطاب سيد قطب الاشتراكى الأول خطاب نفعى. كما ظهر الاستخدام النفعى الذرائعى فى نهج كل مفكرى التنوير. وهو الذى عاقهم عن تحقيق إنقطاع جذرى عن النقيض السلفى، ومكن السلفية من الانقضاض على ما حققه التنوير من إنجاز جزئى، على الرغم من أننا نترحم الآن على عصر التنوير الأول فى هذا الإظلام الثانى. والحقيقة أن هذه النزعة ليست إتجاهاً نفعياً بل إتجاه عملى. نحن الآن فى صراع التفاسير من أجل إنقاذ الواقع فى الحال. والتفسير العلمى النظرى أمره يطول، ولا تناقض بين العاجل والآجل. إن التفسير العلمى الذى ينفى عن الخطاب الدينى الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية وارد وضرورى دون القفز على المراحل والانتهاء إلى أن العلمانية هى التأويل الحقيقى والفهم العلمى للدين وليس الفصل بين الدين من ناحية والحياة والمجتمع من ناحية أخرى. الفهم العلمى للتراث واجب للخاصة، ولكن أين الجماهير وواجب ثقافتها؟ لا تعارض بين المدخلين. خشيت طول الفهم العلمى للتراث فتضيع الأرض والثروة وأنا مازلت أفهم. وماذا أفعل لو تعددت التفاسير العلمية للتراث؟ إنى أضع كل ذلك بين قوسين، ولا آخذ إلا التراث المعاش وأعيد توظيفه لصالح قضايا العصر. هذه مهمة هذا الجيل، جيل الانتقال من التراث إلى الثورة حتى يتم محو الأمية، وتحويل العامة إلى خاصة، هنا فقط تبدأ مرحلة الفهم العلمى للتراث. إن حدود الفهم العلمى للتراث وسط أغلبية تقليدية ومؤسسات مسيطرة هى سهولة حصاره بدعوى الإلحاد والشيوعية والمادية، وعجزها عن أن تكون مؤثرة فى ثقافة الجماهير تحت تأثير مشايخ الإعلام، وقيامها بدور جيل قادم وليس بدور هذا الجيل. وهما خطآن فى إدراك الزمان، رد الحاضر إلى المستقبل مثل رد الحاضر إلى الماضى. ومن ثم يكون من الظلم والإجحاف إعتبار مشروع "التراث والتجديد" كاشفاً عن أولوية ستثمارية إستغلالية لغايات نفعية عملية، وجعل التراث السابق مرهوناً بمقدار ما يمكن أن يقدمه من نفع بصرف النظر عن دلالته الذاتية فى سياق وجوده التاريخى(1). إنه مبدأ أصولى يقول إن كل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى يكون وضعها فى هذا العلم عارياً(2) . وأخشى أن يضيع العمر وأنا مازلت أبحث عن التاريخ والثعبان فى الصدر داخل الثياب،

---

(1) المصدر السابق ، ص113 ـ 118.

(2) هو أحد المبادئ التى يصنعها الشاطبى ضمن مقدماته الأولى التى تعبر عن روح علم أصول الفقه فى "الموافقات".

طوله وعرضه ولونه وطبيعته قبل أن أخرجه فيلدغني الثعبان وأموت. أريد إخراجه أولاً ثم البحث عن وصفه ثانياً.

وقد تم إختيار مشروع "التراث والتجديد" ممثلاً للخطاب الديني اليساري نظراً لأنه المشروع الذى لم يرتد صاحبه كما إرتد آخرون من الستينات إلى الثمانينات. لم أنح نحواً يسارياً علمانياً فى الستينات بل كانت كل كتاباتى إسلامية ثورية، سواء "فى فكرنا المعاصر " أو فى " الفكر الغربى المعاصر"[1] . لم أكن ميالاً فى الستينات إلى اليسار العلمانى ولا فى الثمانينات إلى الخطاب السلفى بل أعبر في كلتا الحالتين عن هموم العالم وهموم المواطن. لم أكن يوماً ماركسيّاً أوقومياً أو إشتراكياً ولم أرتد عنها يوماً سلفياً[2]. إن التعارض بين السلفية والعلمانية ليس من عندى بل من واقعنا المعاصر. صحيح أن السلفية بها بعض الأفكار العلمانية الليبرالية، وصحيح أن العلمانية تستند إلى الجوانب التقدمية فى التراث. ولكن لا يعنى ذلك التوفيقية بل الجمع بين التيارين فى أقصى حديهما كموقفين متطرفين فى الثمانينات والتسعينات. ليس ترددا بل جَمعا بين فرقاء الأمة، دون وضع الزيت على النار، وضرب فريق بفريق كما يفعل الفريقان وكما تشجع الدولة لإضعاف جناحى المعارضة. لا يعنى ذلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف بهاجس التوحيد بل يعنى الرؤية الكاملة والنظرية الشاملة لوحدة الأمة. إن مشروع "التراث والتجديد" ليس مشروعاً توفيقياً بسبب الخطر المتنامى لزيادة اليمين الأيديولوجى[3]. إنه تأكيد لشرعيتين فى نفس الوقت: التراث والثورة، الدين والمجتمع، الماضى والحاضر، النفس والبدن حتى لا نقع فى هذا الصراع الدامى بين الأخوة الأعداء : السلفية والعلمانية، كل منهما يستبعد الآخر، آخذاً بطرف وتاركاً الطرف الآخر حتى اتهم بالعمالة واليسار والمادية والالحاد من جانب اليمين، والسلفية والتوفيقية والردة من جانب اليسار. إن التحدى فى تاريخ الفكر البشرى ليس فى أخذ أحد الطرفين بل فى إيجاد المركب بينهما : الجمع بين أفلاطون وأرسطو، بين هيجل وماركس، بين اليهودية والمسيحية، بين ملكوت السموات وملكوت الأرض، بين المثال والواقع، بين العقل والحس، بين الفرد والمجتمع. هناك إذن عقليتان أو منهجان: العقلية التجزيئية التى تأخذ بطرف دون

---

(١) وذلك مثل: الدين والرأسمالية عند رودنسون، الدين و الثورة عند كاميلو توريز، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية عند فيبر، رسالة فى اللاهوت والسياسة عند إسبينوزا، الدين فى حدود العقل وحده عند كانط، فلسفة الدين عند هيجل، القاموس الفلسفى لفولتير، نيتشه والمسيحية عند ياسبرز، إحتضار المسيحية عند أونامونو .. الخ أنظر: قضايا معاصرة، الجزء الثانى فى الفكر المعاصر، ومن الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر: جمال الدين الأفغانى.

(٢) وذلك مثل خالد محمد خالد ومحمد عمارة، وعادل حسين ، وطارق البشرى.

(٣) هذا حكم شائع عند أديب ديمترى وميشيل كامل وعبد العظيم أنيس وأحمد عباس صالح فيما يسمى بالتراثيين الجدد.

آخر، العقلية المانوية الحديثة، والعقلية الكلية الجامعة التى تأخذ بالطرفين لإيجاد المركب بينهما. الأولى تظل فى الدعوى أو نقيضها، أولى لحظتى الجدل كما هو الحال عند كيركجارد، والثانية تنتقل إلى المركب من الدعوى ونقيضها قبل أن تنحل من جديد إلى دعوى فى دورة جدلية ثانية. وما عيب التوحيد بين الأخوة الفرقاء من أجل الحفاظ على الوحدة الوطنية، والإبقاء على التعددية النظرية، والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد؟[1]. ألم يكن هاجس كل المسلمين، قادة ومفكرين، من صلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وابن عربى والأفغانى؟ هذا الجمع لا يقوم على تقية أو خوف من أحد الفريقين. فلا التوفيقية منهج فكرى ولا التقية منهج سياسى. أين التوفيقية فى تصور الحزب السياسى، خليفة الله المختار أى اليهود، وهو يمثل مصالح الناس لا فئة منها؟ هو حزب الأمة، حزب الجماهير، حزب الأغلبية. وهى توفيقية بين أى طرفين؟ إن ما يسمى بالتوفيقية هو حرص بين دور العالم ودور المواطن الناتج عن الجمع بين النظر والعمل، بين المعرفة والنضال. ليست التوفيقية الدافع على الجمع بين الخطاب اليسارى العلمانى فى الستينات والخطاب السلفى فى الثمانينات بل هى ظروف العقدين التى تغيرت، ولكن الخطاب الإسلامى الثورى أو اليسارى الإسلامى ظل واحداً. وقد إستمرت ثنائيات الأصالة والمعاصرة، الماضى والحاضر، التراث والتجديد مستمرة عبر عصرنا الحديث وحتى الآن. لا يأخذ "التراث والتجديد" بالتقية من التراث الشيعى لأنه يعلن أنه ليس ضد أحد ويبغى الحوار الوطنى. ولا يأخذ بالتقية لأنه يجعل المعارك فى ثقافة الأمة وحدها ونهضتها. التقية ضد المخاطر، و"التراث والتجديد" لا يخشى النضال والمواجهة . وقد كان من ضحايا سبتمبر ١٩٨١ وقبلها وبعدها. ولا يظهر "التراث والتجديد" غير ما يبطن حتى يمارس التقية. "التراث والتجديد" و"الشافعى" كلاهما متهم بالتوفيقية وتعنى فى الحالة الأولى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الاتفاق والاختلاف بينهما بدقة وكأننا فى بحث علمى نظرى ولسنا فى مأساة وجودية، تجميد الحاضر فى مسار الماضى وجعله خاضعاً له ولمعطياته خضوعاً شبه تام، مع أنه يهدف إلى فك الحاضر من إسار الماضى، ومعارك الماضى إنما هى من أجل الحاضر. وتجاهل السياق التاريخى مغفور لأن العمر غير متصل وباق إلى الأبد. وإذا كان هناك إنحياز إلى الشريعة على حساب العقيدة فلأن المشروع يريد تأسيس دولة ونظام، والعمل مقدم على النظر. مع أن المشروع يهدف إيضاً إلى تأسيس النظر وإعادة الاختيار بين البدائل. ومن القسوة إتهام المشروع بأنه يحطب فى حبل اليمين مع أنه يكشف عن زيف الخطاب اليمينى. وتطبيق الشريعة عنده تحقيق مقاصدها لا تطبيق حدودها. يحول الوحى إلى عقل وطبيعة وتاريخ باعتبارها ميادين للتحقق. ومن الصعب إتهامه بأنه يقوم بالتبرير لا

(١) نقد الخطاب الدينى ، ص ١٧٢ ـ ١٨٢.

بالتفسير لأن ما يسمى بالتبرير هو محاولة للفهم من الداخل، والتفسير هو الفهم من الخارج. وكيف ينتهي المشروع إلى الإخفاق وقد أنجب المؤلف وغيره من الباحثين، وخلق تياراً في العالم العربي والإسلامي، وله أثر واضح على تونس والجزائر والمغرب والأردن والسودان وسوريا والعراق وليبيا والجزيرة العربية وأندونيسيا والملايو والجمهوريات الإسلامية في آسيا وفي جنوب أفريقيا. ولا عيب أن يدافع "التراث والتجديد" عن الخصوصية في مواجهة التبعية والتغريب. ولا تعني الخصوصية الانعزال والتقوقع على الذات والانكفاء على النفس لأن الخروج من أسر التبعية والهيمنة يمكن أن يتم بمجرد العودة إلى الأصول الحضارية والثقافية للأمة التي مازالت حية في وجدانها، لا تلك التي ماتت واندثرت ولا توجد إلا في المتاحف. إن هذه الأصول تمثل عنصر الثبات في الأمة وسبب بقائها في التاريخ، الرافد الرئيسي في وجدانها، وليست عملية إرتداء خارجي. وإنه من القسوة إرجاع "التراث والتجديد" إلى أثر الثقافة الغربية وكأن الأمة قد توقفت عن الإبداع. ولماذا يكون الغرب باستمرار هو الإطار المرجعي لتفسير كل ابداعاتنا الثافية؟ وهل كل اشتراكي نابع من التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء في مجتمعه يكون ماركسياً؟ وهل كل عربي غيور على الأمة العربية ووحدتها يكون قومياً على النمط الغربي؟ لذلك يرفض "التراث والتجديد" باستمرار منهج الأثر والتأثير في دراسته وإحالته إلى الظاهريات حتى لا يكون ضحية مثل إبن رشد بإرجاعه إلى أرسطو، وفرحنا بلقب الشارح الأعظم، وكما أرجعنا الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفة اليونانية. إن التحرر من التبعية للغرب هو الجبهة الثانية من مشروع "التراث والتجديد" بعد إعادة بناء الذات في الجبهة الأولى.

٣- ومشروع "التراث والتجديد" ليس عوداً إلى الماضي وإغفالاً للحاضر بل هو تحليل للحاضر ثم اكتشاف الماضي قابعاً فيه. فتحليل التراث في المشروع ليس تحليلاً للماضي بل تحليلا لمكونات الحاضر وترسبات الماضي فيه. الماضي حاضر معاش، والحاضر تراكم للماضي. هذه نظرية علمية للواقع، وليس إعتبار الماضي أصلاً والحاضر فرعاً. وإذا كان الفكر اليميني يرد الحاضر إلى الماضي فإن "التراث والتجديد" يكتشف الماضي القابع في أعماق الحاضر وهو يحلل الحاضر. إن هذا التحليل ليس فقط أكثر خصوبة من تحليل اليمين الديني مع أنه لا يرتقي إلى مستوى الجدلية، ولكنه رؤية علمية للواقع واكتشاف الماضي فيه. إن التراث مخزون نفسي عند الجماهير. وهو اعتراف بالواقع. ولا توفيقية فيه بين الماضي والحاضر. إن قراءة الماضي في الحاضر لا تؤدي إلى إهدار الحاضر في سجنه في أسر الماضي، والتعامل مع كتلة واحدة. هو تحرير الحاضر من إسار الماضي والتحرر من ثقله بالنقد والتطوير وإعادة البناء. لا يعود "التراث والتجديد" إلى

الماضى بل يحفر فى الحاضر ليكتشف الماضى فيه مصادفة، الغزالى فى الطرقات، وابن سينا بين الجماهير، والفارابى فى الدواوين العامة. ولا يتحدث عن الإسلام فى ذاته بل عن التراث الحى فى القلوب، وهو مفهوم ثقافى إجتماعى وليس دينياً. وقد تمتد جذور هذا التراث إلى ما وراء التراث الإسلامى منذ إخناتون وموسى حتى محمد. وإذا رفع المشروع شعار "تجديد التراث هو الحل" أى أن تحليل الماضى هو المدخل إلى الحاضر فإنه لا يتشابه مع اليمين الدينى الذى يضحى بالحاضر دفاعاً عن الماضى. فى اليسار الإسلامى الماضى وسيلة، والحاضر غاية. وفى اليمين الإسلامى الحاضر وسيلة، والماضى غاية. يهدف تجديد التراث إلى حل تراكم الماضى فى الحاضر وفك إسار الحاضر من ثقل الماضى. وهذا ليس تضحية بالابستمولوجى لحساب الأيديولوجى، ولا تضحية بالتأويل فى سبيل التلوين، ولا تضحية بالمعنى فى سبيل المغزى، بل تغليب هم التغير الاجتماعى على الفهم النظرى، وتفكيك للبنية بدلاً من رصد التاريخ. إن معرفة الكيفية التى يتصل بها التراث معرفة فقهية وأكاديمية صرفة غير مجدية إن لم تؤد إلى المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. وإذا تم الوثب من الماضى إلى الحاضر مرة، ومن الحاضر إلى الماضى مرة أخرى، فذلك لأن الميزان الدقيق لتحليل الماضى فى الحاضر لم يتم صنعه بعد، وهو ما يفعله المؤلف أيضاً باستطراداته مرة فى الماضى ومرة فى الحاضر. وإن تحرك الواقع الإيرانى لإسقاط الشاه وعدم تغيره فى تأليه الإمام لا يحدث إلا بعد تفكيك البنية الثقافية الأولى وإعادة بنائها. وقد أثبت نمط التحرر عن طريق "المخلص" أنه لا يقل حركية عن نمط الخروج على الإمام بمقتضى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[١].

والتراث بناء شعورى وتاريخى فى آن واحد على التكامل وليس على الاستبعاد. فالتاريخ لا يمكن معرفته خارج الإدراك البشرى سواء النصوص القديمة فى مرحلة تدوينها الأول أو قراءتنا فى مرحلة إعادة إنتاجها الثانى. التاريخ خارج الشعور إدعاء، ووقوع فى النزعة التاريخية، وتشدق بالموضوعية. فبالنسبة للموضوع يستحيل معرفة الظروف القديمة معرفة كاملة، ويستحيل معرفة قصد المؤلف القديم لأنه مات، ويستحيل تطابق المعرفة بالنص مع الواقع التاريخى القديم، فالموضوعية أسطورة. وبالنسبة للذات، يستحيل فصل الماضى عن الحاضر. الحياد المعرفى والموضوعية العلمية من ضمن الأساطير التى روجها الغرب لإخفاء أبعاده الأيديولوجية وأحكامه المسبقة. وتابعناها رغبة فى البحث عن الخالص والتجرد من الأهواء. لا يوجد معنى فى العالم الخارجى. المعنى فى

---

(١) المصدر السابق ص ١٣١-١٤٠.

الشعور كوسيط بين النص والواقع حتى فى إثبات جدل الذات والموضوع، إحالة الذات إلى الموضوع وإحالة الموضوع إلى الذات. الموضوع هنا قطب مواجهة للذات وليس عالم الأشياء. فإعادة بناء الماضى طبقاً لحاجات العصر، وإعادة فهم التاريخ بناء على الوعى بالتاريخ إنما يتم عبر الشعور كوسيط، دون الخوف من التوحيد بين مستويات أبستمولوجية يستيحل التوحيد أو التوفيق بينها. وذلك لأن الأبستمولوجى هنا يتم فى شعور حرٍ خلاقٍ لا يهدف إلى المعرفة بل إلى السلوك الفعال. صحيح أن التراث ليس كلاً واحداً ويضم اتجاهات عدة. التراث تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث السلطة وتراث المعارضة [1] . ولكن إذا عم إستعمال لفظ التراث فإنه يعنى التراث فى جانبه الغالب والمستقر فى نفوس الناس، وهو التراث الأشعرى الصوفى وليس التراث الاعتزالى الفلسفى. والحقيقة أن التاريخ يتحول فى الشعور الجماعى إلى بنيات ثقافية مثل القضاء والقدر، الإمام ... الخ. كانت فى نشأتها تاريخا ثم استقلت عنه وأصبحت عقائد ثابتة مستقلة عنه وتفعل فيه. التاريخ مصدرها الأول مرة واحدة، وهى مصدر التاريخ المستمر. لذلك يقوم "التراث والتجديد" بعدة بحوث من أجل تفكيك هذه الأنماط المثالية لبيان نشأتها الأولى ثم إعادة توظيفها كبنيات أو إعادة بنائها ثم خلق بنيات جديدة إذا استعصى توظيف البنيات القديمة أو خلت تماماً. فى البداية كان التراث نسبياً ثم يتحول بعدها إلى مطلق. فى البداية كان بشرياً ثم تحول بعدها إلى مقدس. كما يقوم "التراث والتجديد" بتحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره فى الشعور الحضارى، ثم تحليل الأبنية النفسية للجماهير وإلى أى حد هى ناتجة عن هذا الموروث القديم أو من الأوضاع الاجتماعية الحالية، ثم تحليل أبنية الواقع وإلى حد هى ناشئة من الواقع ذاته ودرجة تطوره أم أنها ناشئة من الأبنية النفسية للجماهير والناشئة بدورها من الموروث القديم. وعلى نحو منطقى ميتافيزيقى خالص قد تعبر البنية عن وضع العقل لموضوعه. وهنا يحل العقل محل الشعور. ومع ذلك يظل إهدار البعد التاريخى احتمالاً وارداً نظراً لانشغال "التراث والتجديد" ببنية جدلية تستخدم نفس آلية الخطاب الدينى وتستند إلى العقل المستنير فى التراث، متوهماً أنه يمكن محاربة التخلف بنفس سلاحه، ومتصوراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته. إن إهدار القيمة التاريخية وارد نظراً لما يتطلبه التاريخ من طول البحث، والعمر قصير، وتغليب العمل على النظر، والخلاف فى مناهج دراسة التاريخ، وتعدد النتائج وتباينها، وتغليب هم المواطن على عقل العالم، واللجوء إلى الذاتية كخير ضمان للموضوعية. ومع ذلك، الحذر واجب. ويظهر تحليل النص التاريخى فى "من النقل إلى الإبداع" لإعادة بناء علوم الحكمة من أجل إكتشاف دلالته قبل الانتقال

---

(١) أنظر دراستنا " تراث السلطة و تراث المعارضة فى " هموم الفكر و الوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص ٣٦١-٣٧٢

إلى مغزاه، من أجل التأويل التاريخي قبل التلوين المعاصر، ودون قفز من أحدهما إلى الآخر بالرغم مما فى ذلك من مخاطر: ثقل العلم، وخطاب الخاصة. هى ثنائية العالم والفنان التى يصعب تحقيقها. كان الاختيار الأول هو العلم دون الفن ولكن بقيت الروح فنانا، تنشد الفكر، وتغنى التاريخ[1].

و"التراث والتجديد" إعادة بناء وليس إعادة طلاء. بدأ بالنسق الأشعرى لأنه هو الثقافة الغالبة والموروث المتواصل والمتراكم فى الوعى الحاضر. فى حين أن النسق الاعتزالى توارى وحوصر كثقافة الأقلية التى لم تنجح فى فك الحصار حولها. كان من الممكن عمل دراسة مقارنة بين النسق الأشعرى الثنائى أولاً: العقليات والسمعيات أو الإلهيات والنبوات، كل بموضوعاتها الأربعة: الذات والصفات (التوحيد) وخلق الأفعال والعقل والنقل (العدل) فى العقليات، والنبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فى السمعيات، وبين النسق الاعتزالى فى الأصول الخمسة : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولكنها دراسة نظرية صرفة لا تفكك النسق الأشعرى المعاش فى الوعى التاريخي. لذلك بدأ "التراث والتجديد" ينحو نحو المثالية بالرغم من ثوريته لأن التراث له وجود مثالى فى الوعى الجماعى، أساس نظرى للسلوك، مقدس وقيمة. التكوين الذهنى للناس أقرب إلى المثالية بالرغم من ضغوط الحياة الاجتماعية. وتكوين الباحث مثالى النزعة وهو إختيار فلسفى ومنهجى. ولا تعنى المثالية التجريد النظرى والانعزال العملى. فهناك مثالية الثورة التى تجمع بين العقل والثورة. أما المادية الفجة فهى رد مادى، وقصر نظر، وتقليد أعمى للوضعية الغربية.

إن هدم النسق الأشعرى عن طريق تفكيكه عقيدة عقيدة ليس إعادة طلاء بداية بالتوحيد أى بالبنية بعد تكوينها وفاعليتها، وليس بالعدل فى نشأة العقائد. فأنا أفكك البنية ولا أرصد التاريخ. لذلك فإن عزل الأفكار عن سياقها لو صح لجاز. فيلسوف يتعامل مع فلاسفة، وليس باحثاً يتعامل مع موضوع مستقل عنه. أرسطو يقرأ أفلاطون من أجل تأصيل الأرسطية. لا يقال له أخطأت فى تفسير أفلاطون على ما هو عليه. وهيدجر يفسر الفلاسفة ما قبل سقراط ولا يقال له أخطأت فى تأويلك هرقليطس على ما هو عليه. هناك فرق بين الطلاب المبتدئين والأساتذة، بين المؤرخين والفلاسفة. ومع ذلك فقد رصد التاريخ كله، تاريخ البنية فى "بناء العلم"، الفصل الثانى من "المقدمات النظرية" [2] .

---

(١) المصدر السابق، ١٤٠ ـ ١٤٨.

(٢) " من العقيدة الى الثورة"جـ١"المقدمات النظرية"، مدبولى ، القاهرة ١٩٧٧ الفصل الثانى،بناء العلم، ص ١٤١-٢٣٠ .

إن القراءة المتسرعة والتى تحكم على عناوين المجلدات والأبواب والفصول وعدم الذهاب إلى ما وراء المعلن عنه قد تحكم بأن المشروع إعادة طلاء وليس إعادة بناء. هل نظرية العلم إعادة طلاء وهى التى تجعل الحجج النقلية ظنية؟ هل نظيرة الوجود وجعل الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات إعادة طلاء؟ هل اكتشاف الإلهيات إنسانيات مقلوبة إلى أعلى إعادة طلاء ومشروع المؤلف كله تحويل الإلهيات إلى إنسانيات والمقدس إلى دنيوى؟ هل إعادة عرض الذات والصفات والأفعال كإنسان كامل إعادة طلاء؟،هل عرض العدل بشقيه، خلق الأفعال والعقل والنقل إعادة طلاء وهو يبدأ باثبات الفرد بالكوجتيو الحر "أنا حر فانا أذن موجود "؟ هل اعتبار الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى والفعل فى المستقبل من الفرد والمجتمع وتفكيك الجبروالكسب الأشعرى إعادة طلاء؟ هل وضع الواقع فى مقابل الحرية محددا لها وليس الله، رادا الحرية الى العالم إعادة طلاء ؟ هل تحليل القضايا إعتمادا على علم النفس اللغوى لبيان إستحالة الحديث عن الله حديثا موضوعيا بل إنسانيا إعادة طلاء؟ هل إعادة تصنيف أسماء الله الحسنى الى ثلاث مجموعات فى العقل النظرى والعقل العملى وملكة الحكم إعادة طلاء؟ هل تحويل الصفات الالهية الى صفات إنسانية من أجل القضاء على الاغتراب الدينى إعادة طلاء ؟هل كشف الكسب على أنه جبر إعادة طلاء؟ هل الكشف عن العلل المباشرة فى الطبيعة بعيدا عن العلة الأولى إعادة طلاء؟ وفى السمعيات هل تحويل النبوة الى تاريخ والمعاد الى مستقبل، والايمان والعمل والامامة الى الفرد والدولة واكتشاف أبعاد الزمان الثلاثة، الماضى والحاضر والمستقبل مجرد إعادة طلاء؟ هل إعلان إكتمال الوحى واستقلال العقل والارادة فى النبوة ونفى المعجزات والكرامات، والتركيز على الرسالة دون الرسول إعادة طلاء؟ هل بيان تدخل الأساطير الشعبية فى النبوة وإعادة تصنيف معجزات الرسول طبقا للبيئة الصحراوية والقياس التمثيلى إعادة طلاء ؟ هل التفسير المجازى لأمور المعاد نظراً القصور نظرية العلم عن إدراكها مجرد إعادة طلاء؟ هل إكتشاف وحدة الشخصية بين الداخل، الفكر والوجدان، والخارج، القول والعمل فى الايمان والعمل مجرد إعادة طلاء؟ هل كشف تشخيص الامام وصفاته الكاملة فى الحكام وضرورة الخروج عليهم مجرد إعادة طلاء؟هل رفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسى من أجل توحيد فرق الأمة فى حوار وطنى مجرد إعادة طلاء؟

ولايوجد ربط تعسفى بين التوحيد والعدل، بين الذات والصفات وخلق الافعال. فالتوحيد بين الذات والصفات يؤدى الى استقلال قوانين الطبيعة وحرية الإنسان كما هو الحال فى النسق الاعتزالى فى حين أن اعتبار الصفات زائدة على الذات تقضى على استقلال الطبيعة وعلى الحرية الإنسانية كما هو الحال فى النسق

الاشعرى باستثناء جهم بن صفوان الذى ينكر الصفات ويقول بـالجبر، معتزلى فـى التوحيد أشعرى فى العدل. وما العيب فى قـراءة الكرامية فـى قولهم ان اللـه محل للحـوادث فـى مقـابل جعـل الأشـاعرة الحـوادث محـلا للـه بـأنهم وحـدوا بيـن اللـه والطبيعة، بين الله والتاريخ، بين الوجود والضرورة؟ وما العيـب فـى نقد المعتزلـة فى اعتبارهم أن المعدوم شئ خشية من إثبات الوجود الموضوعـى للشر فتضعـف مقاومته واعتبار أن العدم مجرد نقص أو حرمان يمكن إكماله أو القضاء عليه ضـد فلسفات العدم المعاصرة التى تجعل العدم وجـودا وحتـى أبيّن أن المعتزلـة أنفسـهم، وأنا المعتزلى الجديد، عرضة للنقد دون الوقوع فـى التحـزب لهـم والقطعيـة معهـم؟ ليس فى القراءات خطأ وصواب بل إحساسات فلسفية وأهداف ومقاصد بين القـارئ والمقروء. أما التركيز على فرقة السلطة وفرقة المعارضـة فهـو مـا يفعلـه المؤلـف نفسه مع الشافعى فى تصنيفه مع الأمويين. وعلومنا القديمة بنت المواقـف السياسـية والصراعات الحزبية.

يبدو أن الذى جعل الصديـق يحكـم بـأن "الـتراث والتجديـد" هـو إعـادة طـلاء وليس إعادة بناء هو الحكـم بالعنـاوين الخارجيـة أولا،" والإبقـاء علـى النسـق القديـم ثانياً. وقد استشرته فى ذلـك أثنـاء الطباعـة : الأسـماء القديمـة أم الأسـماء الجديـدة؟ ووافق على اقتراحى بوضع الاسمين معاً: القديم حتى يجذب القدماء وأسفله الحديـث حتى يجذب المحدثين دون أدنى توفيقية بل فكاً للحصار، وعـدم الوقـوع فـى الأسـر الذاتى، وتحقيق التغيير من خلال التواصل دون تكرار القدماء أو فرقعات المحدثين. أما اللفظ القديم الذى به متطلبات المحدثين مثل "خلق الأفعال" فتم استبقاؤه[١].

إن الحكم على "الـتراث والتجديد" بأنـه قد أصيـب فـى مقتـل لبدايتـه بالنسـق الأشعرى، "فإن الابقاء على بنية العلم كما صاغتها العصـور المتـأخرة علـى غـرار البنية الأشعرية قد أصاب المشروع كله فى مقتـل وسـجن التجديد فـى إطـار إعـادة الطلاء لا إعادة البناء" هو حكم جائر لأن المشروع أراد استئناف العلـم فـى مرحلـة جديدة تحقيقاً لرسالة كل جيل طبقـاً لظـروف عصـره ونقلـه مـن "المواقـف" للايجـى ومـن "رسـالة التوحيد" لمحمـد عبده إلـى "مـن العقيـدة إلـى الثـورة"، مـن الأشـعرية المتـأخرة التـى غزتهـا الفلسـفة فـى المقدمـات النظريـة إلـى الأشـعرى فـى التوحيـد المعتزلى فى العدل إلى المعتزلى الثورى فى التوحيـد والعـدل. أمـا التفكيـك فحسـب فهـو إنقطـاع دون تواصـل، معرفـة دون عمـل، هـدم دون بنـاء. ليـس المطلـوب فرقعات الهـواء، وبالونات الاختبـار وإلقـاء النفس فـى فـم التمسـاح، ومـد اليـد للـدغ العقرب، وإلقاء النفس إلى التهلكه، ودوس على ألغام الحقل فيضيع المؤلـف، ويقتـل

---

(١) قام الصديق مشكوراً بمراجعة البروفات فى الطبعة البيروتية ونحن فى اليابان. وهـو الوحيـد الـذى قرأ الطبعتين اللبنانية والمصرية.

نفسه بيده لنقص فى الخبرة وربما رغبته فى الشهادة. المهم الخلخلة، الدفع مرة إلى الأمام ومرة إلى الخلف حتى يتم نزع الجذور. يكفى أية نسمة بعد ذلك أن تهب لإيقاع السد المنيع.

هناك مفاتيح عند المؤلف تتكرر باستمرار، ثنائيات متقابلة أحدهما حق والآخر باطل مثل : التأويل والتلوين، الإلهى والبشرى، التاريخى واللاتاريخى، العلم والمنفعة، الدلالة والمغزى، اليمين واليسار، الذاتى والموضوعى، المغرض والمنتج، المعرفى والأيديولجى. كما يتم الإكثار من إستعمال لفظ الدلالة والتحول الدلالى تحت تأثير علم الدلالة، هذا العلم السحرى الذى يفتح مغاليق كل شئ. والمؤلف له باع طويل فى السميولوجيا(١). وأحياناً يكرر نفس الفكرة من "التراث والتجديد" بمصطلحاته مثل بيان الخطوات الثلاث فى التجديد: المعرفة التكوينية التاريخية، والمعرفة الدلالية، وإتساع الدلالة ومدها إلى العصر. وهى التفرقة بين الدلالة، المعنى الأصلى للنص الثابت وبين المغزى، المعنى المتحرك المتغير فى كل عصر. ويستعمل لفظ أيديولجى باستهجان. فالأيديولوجيا ضد العلم كما هو الحال فى التصور الماركسى التقليدي. هناك رغبة فى البحث عن الخالص، النقى، الصافى، النظرى، الطاهر استنكافاً من الشائب والمتداخل والمختلط والمتشابك. تتسرب الأيديولوجيا عن لا وعى، وتمارس دورها فى الخفاء وكأنها شيطان خبيث، أفعى سام يثب من التأويل إلى التلوين. الإنسان حيوان إيديولوجى، والباحث إنسان مهما تجرد باسم الموضوعية والعلم. وكل من يدعى التخلى عن الأيديولوجى يكون أيديولوجياً إيجاباً وسلباً.الايديولوجى عكس المعرفى . وهى تفرقة يصعب اقامتها بالفعل . فالرؤية المعرفية أيديولوجياً، والأيديولوجيا رؤية معرفية. يكون التأويل بدون ضوابط، إسقاط أيديولوجى، وتلوين إيديولوجى، والقراءة المغرضة أيديولوجياً. وخطاب سيد قطب أيديولوجى فى صراعه ضد عبد الناصر طالباً للسلطة . وبدايتى بالنسق الأشعرى له دلالة أيديولوجية. واليسار الإسلامى محمل بالأيديولوجيا، تأسيس حزب ثورى، وإقامة أيديولوجية ثورية، وضرورة تغيير العالم دون الاكتفاء بفهمه أيديولوجيا ماركسية.

خرج مشروع الصديق "نقد الخطاب الدينى" من بطن "التراث والتجديد"، فى عصر مختلف من الستينات إلى الثمانينات، وبمزاج مختلف، من الهدوء إلى الغضب. "التراث والتجديد" تأويل للتراث و"نقد الخطاب الدينى" تأويل للتأويل. وهذه الدراسة "تأويل التأويل"، قراءة على قراءة على قراءة، لعودة المملوك الشارد. قراءة "نقد الخطاب الدينى" لمشروع "التراث والتجديد" مثل قراءة أرسطو

---

(١) وقد تسربت الشاميات والمغربيات إلى لغة المؤلف الرصينة فى ألفاظ مثل : الماضوى والمستقبلوى، المصدر السابق، ص١٣٠.

لأفلاطون، وماركس لهيجل، وهيدجر لهوسرل. توقف هوسرل عن إصدار الحكم على الوقائع واكتفى بوصف الماهيات. وأصدر هيدجر الأحكام. فخرج من الظاهريات إلى الأنطولوجيا. إن البحث العلمي أشبه بالسير على حقول الألغام. المهم الوصول إلى الهدف دون أن ينفجر أحدها فيقضي على الباحث ولا يحقق الهدف. لقد وضع ديكارت قنبلة موقوتة فانفجرت في إسبينوزا. كما وضع "التراث والتجديد" حقول ألغام فداس "نقد الخطاب الديني" على أحدها.

٣- قراءة النصوص الدينية، دراسة إستكشافية لأنماط الدلالة

هذه هي الدراسة الثالثة والأخيرة بعد إستبعاد اليمين الديني في الدراسة الأولى واليسار الديني في الدراسة الثانية. اليسار العلماني هو الحل. وهي دراسة علمية لا يختلف عليها إثنان. تبدأ بنقد ما يسمى بأسلمة العلوم. وهي كلمة حق يراد بها باطل. أن تكون هناك وجهة نظر إسلامية في العلوم الغربية أو اتجاهاتها أمر وارد كما كانت للقدماء آراء في الفلسفة اليونانية وحكمة فارس وديانات الهند. وهو مفيد في القضاء على أسطورة الثقافة المركزية أو العالمية، ومفيد أيضاً في التأكيد على إبداع الأنا ضد تقليد الآخر. إنما العيب، أخذ النظريات الغربية واكتشافها في القرآن. ويؤدى ذلك إلى اعتبار الغرب هو المبدع ونحن هم التابعون. وماذا نفعل لو تغير الغرب، وقلب الحقائق رأسا على عقب، وكما حدث تقريباً في كل العلوم إبان تجربته الحديثة؟ ألا يؤدى ذلك إلى ربط الإلهي بالبشري، والثابت بالمتحول؟ أسلمة العلوم تيار رجعي ضد الشيوعية والماركسية والعلمانية. تعطى الأنا إحساساً بالتفوق ضد مركب النقص الذى لديها. وتتوهم أنها تقضي على مركب العظمة عند الآخر مادامت الأنا قد لحقت به. وتركز الدراسة في مقابل ذلك على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ لاكتشاف الواقع في بطن الوحي ونقد لا تاريخانية الفكر الديني لولا المغربيات أو الصياغات النظرية المستحدثة التي تطول كثيراً وتعني قليلاً. صحيح أن النصوص الدينية لغوية وبالتالي نصوص بشرية تتداخل فيها الثقافات الاجتماعية والأساطير الشعبية. ومن هنا تأتي خطورة التفسير الحرفي اللاتاريخاني لها. ومع ذلك تبقى لها نواة أولى تنسج حولها شوائب التاريخ دون أن يكون في ذلك توفيق بين الثابت والمتغير. فكل متغير يدور ويتراكم حول ثابت. ويعطى المؤلف أمثلة عديدة من أجل التمييز بين الثابت والمتغير من الفقه القديم مثل ملك اليمين، وميراث البنات، وتعدد الزوجات، ووضع المرأة، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، والجزية، وأمور المعاد، والسحر والحسد، والجن والشياطين، والربا، والقص التاريخي. وتغير الظروف يستتبع تغير الفقه طبقاً لروح الشريعة واتجاهها نحو الزوجة الواحدة، والمساواة في الميراث، والمساواة بين المسلمين

وغير المسلمين. تطبيق الشريعة هنا يعنى تطبيق روح العصر وروح التاريخ وروح الشريعة وليس التوحيد بين السلطتين الدينية والسياسية. وتلك أهمية الاجتهاد. القياس مجاز منطقى، والمجاز قياس لغوى. فتتفاعل اللغة والعقل والتاريخ من أجل تجديد الخطاب وتحديث المجتمع[1].

إن المؤلف الصديق صاحب منهج، وصاحب قضية، ومبدع مشروع، ومؤسس مدرسة، وليس ناقل علم محفوظ يكرره، ويتكسب به، ويتفاخر به أمام الجهلاء. مشروعه مثير للأذهان يدعو إلى الحوار والفكر. به قدرة على نقد القدماء والابداع والاجتهاد. لذلك يخطئ ويصيب. ولديه قدرة على الالتحام بقضايا العصر وقبول تحدياته، جامعاً بين العلم والوطن.

ومع ذلك، البصيرة والحنكة والفطانة واجبة. فـ "المؤمن كيس فطن". إن العداء للخطاب الإسلامى المعاصر ولظاهرة الصحوة الإسلامية والوقوف لها بالمرصاد أمر تتباغض به النفوس. ولماذا لا يتم النقد بنفس الحماس والتركيز للخطاب الليبرالى والخطاب القومى والخطاب الاشتراكى الناصرى والخطاب الماركسى؟ لم التركيز على الخطاب الإسلامى وبالتالى الوقوف فى صف الدولة والخطاب الرسمى، وهى العدو المشترك بين الباحث والمبحوث. وهناك أيضاً نوع من المغالاة فى النقد لدرجة Cynicism. لا يوجد شئ إيجابى. الكل معاب وناقص. كل خطاب يهدف إلى غير ما يقصد إليه، له ظهر وبطن، يكشف عن سوء نية مبيتة وأهداف غير معلنة. وهذا صحيح فى مجتمع يغيب فيه النقد ويكثر فيه النفاق، ويعم فيه الخطاب المزدوج، ولكن على الأغلب، وليس على الاطلاق.

أستعمل أنا لسان الآخرين فى الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية (إسبينوزا)، والصلة بين الوحى والتقدم (لسنج)، وفى بيان أن الإيمان إحساس باطنى يجرده العقل (أوغسطين، لسنج، توما الأكوينى)، وبأن الوعى الأوروبى له بداية ونهاية (سارتر). وأستعمل الثقافة الغربية لبيان الإيمان الفلسفى ضد الإيمان الرسمى (كانط)، ولدرساة الدين دراسة تاريخية (فولتير)، ولبيان إمكانية العقل لاستيعاب الوجود (هيجل)، وتحويل العقل إلى ثورة (ماركوز)، والكشف عن الخطاب المزدوج فى الثقافة الغربية (ياسبرز)، والصلة بين الإسلام والاشتراكية (رودنسون، جارودى)، والصلة بين العقائد والنظم الاقتصادية (فيبر). ولولا ذلك لحوصرت بطريقة أشد ولما أنجبت الجامعة مجموعة من الباحثين وتحويل الفكر الجديد إلى مدرسة دائمة.

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٣ ـ ٢٢٤.

كان المؤلف الصديق يساراً إسلامياً ثم أصبح يساراً علمانياً معادياً للحركة الإسلامية دون تفهمها وعذرها وإصلاحها وإقامة الجسور معها. الإدانة سهلة والعلاج صعب. فأصبح تفريعة فى "التراث والتجديد". ويظل هو ذراع المشروع الطويل، مخلب قطه، القنبلة الزمنية التى قدر لها أن تنفجر قبل الأوان وقبل أن تتحول إلى اتجاه عام، المعول والفأس. المشروع الأم لا يفجر ولا يجرح ويترك ذلك للزمان، لأجيال قادمة. من الحكمة سقيان السم فى كوب العسل، واللدغ بقفاز من حرير، تنبيه متبادل بيننا على مدى ربع قرن.

خامساً : من مفهوم النص [٢] إلى السجال السياسى

هناك عشر دراسات أخيرة كُتبت بين عامى ١٩٩٣ و١٩٨٧ على مدى خمس سنوات. بدأ التحول فيها من الدراسات العلمية النظرية حول علوم التأويل منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة" حتى "إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى" عام ١٩٩٣ إلى السجال السياسى. ولم يعد الحوار مع الخليل بن أحمد، وسيبويه، والشافعى، وعبد القاهر الجرجانى ومؤسسى العلوم الأوائل بل أصبح مع بعض رجالات الفكر والإعلام، الخطاب السائد بالمعنى الاجتماعى للثقافة. وسيتم عرضها زمانياً قدر الإمكان لتتبع المسار الموضوعى للأعمال العلمية، والتحول من عقل العالم إلى هم المواطن، ومن المعرفى إلى السياسى، ومن العلمى إلى الأيديولوجى. وهو ما يعيبه الكاتب على معظم المعاصرين.

١- مفهوم النص، الدلالة اللغوية[١].

وهى دراسة عن مفهوم النص ودلالتة اللغوية بعد أن فتح المؤلف مجالا جديداً فى الدراسات الإسلامية المعاصرة عن النص. والعنوان هو نفسه الذى صدرت تحت رائعته الأولى[٢]. ويحتار القارئ هل المؤلف يعرض نفسه من جديد أم يعمق مقالته الأولى؟ يكشف عن الدلالة اللغوية للنص مع مقارنتها بدلالة اللفظ فى اللغات الأوربية، ويتتبع مراحل التطور الدلالى من الدلالة الحسية، والانتقال من الحسى ثم الانتقال إلى المعنوى ثم الدخول إلى الاصطلاحى. وأصبح عند الشافعى أحد أنماط البيان، وعند الزمخشرى المحكم الواضح، وعند إبن عربى الواضح الذى لا يحتمل التأويل والاحتمال. وأخيراً إستقر المعنى، وأصبح النص يعنى عدم

(١) مجلة إبداع، القاهرة، العدد الرابع، أبريل ١٩٩١، ص ٩٩ ـ ١٠٦.

(٢) مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.

الاجتهاد، المعرفة القطعية الكاملة والنهائية. وهو المعنى الاجتماعى السائد حتى الآن. ولا يشير إلى أى أحد من المعاصرين الذين فتحوا هذا المجال[1].

٢- مفهوم النص، التأويل : مفهوم الثقافة للنصوص[2].

وتنتقل هذه الدراسة من الدلالة اللغوية للنص إلى التأويل للنص الدينى وغير الدينى على حد سواء إبتداء من تحليل معناه فى القرآن وتردداه سبع عشرة مرة فى مجالات دلالية مختلفة مثل الأحلام والرؤيا والأحاديث والتعبير والتفسير ثم تأويل الطعام وتأويل الأفعال وتأويل الكتاب. وتنتقل الدراسة من التأويل فى القرآن إلى النص فى تعريفه المعاصر كسلسلة من العلامات المنتظمة فى نسق من العلاقات تنتج معنى كلياً يحمل رسالة سواء أكانت تلك العلامات باللغة أى الألفاظ أو بأى إشارات أخرى. وبالرغم من ورود بعض الألفاظ الحداثية مثل السميوطيقى إلا أن الدراسة علمية تعبر عن عقل العالم أكثر مما تعبر عن هم المواطن، بلا سجال أونقد أو هجوم أو معركة مع أحد.

٣- مركبة المجاز : من يقودها؟ وإلى أين؟[3] .

وهى دراسة على بؤرة إهتمام المؤلف عبر عشرين عاما من الدراسة والتأمل والبحث. يبدأ بنص من إبن عربى يبين القصد المتبادل بين الإنسان والله. فقد أخذ الله الإنسان قصداً له وغاية بكلامه إليه. وأخذ الإنسان الله قصداً له وغاية بعبادته له. وبالرغم من موضوعية البحث وعلميته وطابعه النظرى إلا أن الباحث يحاول أن يعطى له بعداً اجتماعياً لا يظهر إلا من دلالات العناوين الفرعية مثل المجاز: "معركة الوجود الاجتماعى على أرض البلاغة" دون أن يظهر الوجود الاجتماعى. العنوان ملتزم والمضمون تقليدى وكأن المؤلف يريد أن يؤسس مجالاً جديداً للبحث فى بلاغة المقموعين. ومثل "العراك حول اللغة : من يمتلكها؟، وهو بحث فى اللغة الاجتماعية فى صيغة معركة بين نظريتى التوقيف والاصطلاح. ومثل "حضيض المجاز ويفاع الحقيقة،" وهو عنوان يصف المشروع الفكرى للغزالى المناهض للمجاز والمدافع عن الحقيقة. ومثل "التحريك الدلالى، تحريك الدلالة اللغوية من هنا إلى هناك"، وهو تحليل لتوظيف الغزالى للمجاز وأقرب إلى تجميع المادة العلمية بلا تطبيق. وتظهر الأفكار الشائعة عند المؤلف فى دراساته السابقة مثل نقد الوسطية الأشعرية. كما تظهر بعض ألفاظ الحداثة وعلومها مثل السميوطيقى والسوسيولوجى. والتأويل هو الوجه الآخر للمجاز وأداته. وتنتهى الدراسة إلى المناداة بضرورة فك إرتباط مركبة المجاز بقاطرة الدين والعقيدة حتى

(١) انظر دراستنا " قراءة النص" دراسات فلسفية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥٢٣-٥٥٠

(٢) مجلة ابداع، العدد الخامس، مايو ١٩٩١ ص ١٣٠

(٣) ألف ، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثانى عشر ١٩٩٢ ، ص ٥٠ ـ ٧٤.

يمكن القضاء على حالة الارتباك والتشويش فى فهم الظاهرة، بل وفك إرتباط مركبة الحياة كلها بالدين والعقيدة حتى يمكن التحرر من هيمنة النصوص الدينية، وفك إرتباط الدراسات اللغوية والأدبية أيضاً من مجال الدين والعقيدة. وهو نداء مستحيل نظراً لخروج موضوع المجاز من ميدان العقيدة والدين بل ومن مجال الحياة ذاته فى الاتصال بين الذوات والتأثير المتبادل بينها. المطلب تمنى والواقع مخالف. والوقوع فى اللاتاريخانية أحد مظاهر اليوتوبيا والبحث عن المعرفى الخالص الذى لا وجود له فى الواقع الاجتماعى.

٤- محاولة قراءة المسكوت عنه فى خطاب إبن عربى(١) .

وهى دراسة شعبية تحول علوم التأويل من الخاصة إلى العامة، ومن رسالة الدكتوراة "التأويل عند إبن عربى" إلى مقال فى مجلة "الهلال" الغراء. وتبدأ الدراسة بنظرة كلية على مشروع إبن عربى كرد فعل على الصراعات العرقية والطائفية فى الأندلس للمصالحة بين الديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلام بل والديانات الوثنية الأخرى، توحيداً للبشر، وتوحيداً للكون كتجليات للتوحيد الإلهى. وتصدر الدراسة فى وقت كان مجلس الشعب المصرى يكفر فيه إبن عربى ويطالب بمصادرة "الفتوحات المكية" إلهاء للناس عن معاهدة الصلح مع إسرائيل والأزمة الاقتصادية ونقد السياسات العامة. وتعتمد الدراسة على كثير من نتائج المستشرقين وبعض العرب الباحثين مثل الجابرى. وتبدأ بتحليل مضمون الخطاب للكشف عن الدلالة الأيديولوجية فيه طبقاً لقدرة المؤلف الفائقة فى التمييز بين الأيديولوجى والمعرفى، البرجماتى والنظرى. ثم تعرض مفهوم التأويل وباقى المفاهيم النظرية. فالتركيز على المضمون وحده يؤدى إلى فك منظومة السياق المصاحبة. والنص القرآنى فى علاقة متبادلة مع نصوص أخرى مثل سجع الكهان ونبوءات العرافين والشعر. ثم تحول من نص مُنتِج إلى نص مُنتَج. ويشير تولد النصوص إلى عملية تفاعل خصبة على درجة عالية من التعقيد. ويطمح إبن عربى أن يجعل المنظومة اللغوية هى المنظومة الأم ونموذج الإبداع. وهو لا يؤول القرآن بل يرتد إلى الأصل المؤسس لكل النصوص ومنها القرآن. وتعتبر هذه الدراسة من السهل الممتنع الذى لا يتنازل عن عمق التحليل المتخصص وبساطة العرض لجمهور القراء.

٥- ثقافة التنمية وتنمية الثقافة(٢) .

هو موضوع يتطرق إليه عديد من الباحثين عن الصلة بين الثقافة والمجتمع(٣). كيف تتم تنمية الثقافة بلا ثقافة للتنمية؟ وكيف تتم ثقافة للتنمية بلا

(١) الهلال ، القاهرة، مايو ١٩٩٢، ص ٢٤ ـ ٣٣.

(٢) القاهرة، العددان ١١١/١١٠ ، ديسمبر ١٩٩٠ ، يناير ١٩٩١.

(٣) انظر "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ جـ٣، الدين والتنمية القومية.

تنمية للثقافة؟ فالثقافة والمجتمع فى جدل مستمر دائرى لا فرق بين البداية والنهاية، بين الموضوع ونقيض الموضوع. ولما كانت الثقافة فى المجتمعات التراثية مرتبطة بالدين أصبح الموضوع أيضاً مشابهاً لموضوعات الدين والتنمية، الثقافة والتنمية. وقبله وضع نفس السؤال: ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟[١] . والهدف من وضع هذه التساؤلات من مجموعة من المفكرين المعاصرين هو المساهمة فى عملية التغير الاجتماعى. فالثقافة والمجتمع واجتهان لعملة واحدة. لا توجد ثقافة مطلقة ولا تنمية مطلقة. كلاهما ظاهرة إجتماعية تاريخية.

وتتضمن الدراسة قسمين غير مرقمين : الأول، العقل العربى بين سلطتين، والثانى، الذاكرة بين المحو والإثبات. الهدف من القسم الأول تحرير العقل العربى من السلطتين الدينية والسياسية، سلطة النص وسلطة الحاكم. وكلاهما سلطة فى المجتمع. ينقد السلطة فى المجتمع ويبين خطورتها على تنمية الثقافة. فالثقافة سلوك إجتماعى. والعقل الشرقى والعربى محاصر بين هاتين السلطتين. سلطة النص والسلطة السياسية منذ العصر الفرعونى حتى الآن. مما جعل التقدم الاجتماعى مرهوناً بالسلطة حتى أصبحت مشكلة المثقف العربى أنه يمارس إنتاج الفكر وعينه على السلطة السياسية[٢]. والهدف من القسم الثانى بيان حصار العقل العربى فى التاريخ بين هاتين السلطتين، ومحو الذاكرة الجمعية، وتخبط الوعى التاريخى. فقد إتحدت السلطتان الدينية والسياسية منذ الأمويين بفضل الداهية عمرو بن العاص ومطالبته بالتحكيم، ورفع القرآن على أسنة الرماح. بدأت الخدعة بتأويل رجل الدين، وبخداع رجل السياسة. واستمر الحال كذلك بتوحيد القراءات السبع فى قراءة واحدة، لهجة قريش لسيادة قريش، واستعمال عثمان مبدأ الثيوقراطية، القميص الذى ألبسه الله إياه ضد الثوار عليه. ثم تحو النص الأشعرى إلى نص سلطوى فى أصول الدين وأصول الفقه. وتم محو كل نص آخر من الذاكرة الجمعية يعترض على السلطة وتثبيت النص السلطوى الذى تحول إلى ذاكرة جماعية تستدعى للقمع والتزييف. ومن ثم يكون الطريق إلى التحرر هو تحرير العقل من سلطتى النص والسياسة، وتحرير الذاكرة من عمليتى المحو والإثبات أى تحرير الثقافة من عوائق النمو. فالماضى مازال قابعاً فى الحاضر، ولا يمكن تحريك الحاضر إلا بعتقه من أسر الماضى. وقد يوحى هذا التحليل ببعض الحتمية التاريخية السلبية، وحدة السلطتين الدينية والسياسية تؤدى بالضرورة الى القمع مع أنها تؤدى أحياناً إلى التحرر مثل أحمس طارد الهكسوس، وصلاح الدين قاهر الصليبيين. ليس المهم فى الوحدة أو الفصل بين السلطتين بل المهم فى توظيف ذلك فى قضايا التنمية الثقافية ؟

(١) يوسف أدريس : ثقافة الفقر أم فقر الثقافة؟

(٢) ومن هنا أتت أهمية "رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا التى تهدف أيضاً إلى تحرير العقل من السلطتين الدينية والسياسية.

والتغير الاجتماعى والثورة الوطنية. وكثيراً ما تعود نفس الشعارات فى كل دراسة مثل الاتهام بالتلفيقية والوسطية والأيديولوجية لكل خطاب موضوع التحليل. بل ويمتد الأمر إلى تعميم الحكم على العقلية العربية ذاتها. فهى عقلية تبريرية تواطؤية، لا فرق بين أشعرية ومعتزلة. فقد تحول المعتزلة أيضاً إلى تبريريين متواطئين فى محنة خلق القرآن. كما وقع من المحدثين زكى نجيب محمود فى الوسطية فى الفكر لأنه عربى بين ثقافتين، وعبد الحميد إبراهيم فى الوسطية فى الأدب، وشتان ما بين الاثنين فى صدق القلم. كما استعمل الدين فى الخطاب السياسى المعاصر لتبرير الاشتراكية العربية، وللتوفيق بينها وبين الماركسية العلمية أحياناً، وبينها وبين الرأسمالية أحياناً أخرى، وكأن الانتقال ضرورى من إحداهما إلى الأخرى، من الإخوان إلى الماركسية كما يحدث عند كثير من المؤلفين، مفكرين وصحفيين وباحثين. أما الاتهام بالأيديولوجى لكل تقابل فى الخطاب بين الدينى والسياسى فإنه تطهر معرفي نظرى لا وجود له فى الثقافة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية، مما يوقع المؤلف أحياناً فى تناقض بين هم العالم الباحث عن النظرى المعرفى الخالص وهم المواطن الذى يكشف عن الأيديولوجى العملى داخل المعرفى النظرى.

ويضع الباحث القوميين والسلفيين والصهاينة فى نفس السلة. فقد وضع القوميون العرق والدين أساسين للأيديولوجية القومية، وكذلك الصهيونية. مع أن القومية العربية لا تقوم على العرق بل على اللغة والثقافة والتاريخ، وتجعل الدين تراثاً وثقافة وحضارة. ولا تقوم على محو القوميات الأخرى. ولا تستند على التوسيع والعدوان. أما السلفية فإنها وإن قامت على الدين إلا أنها لا تقوم على العرق. بل هى أممية توحد بين الشعوب والقبائل والأجناس والأمم فى إطار التوحيد.

والحقيقة أن هذه الدراسة مثل غيرها وإن كان لا يتضح منها أنها مع من ضد من كما هو الحال فى الدراسات الأخرى. إلا أنها تقوم على إدانة الواقع وتكفيره واستبعاده والاستعلاء عليه كما هو الحال فى الخطاب السلفى. ليس المهم إدانة الواقع كما هو الحال فى "معالم فى الطريق" بل تغييره وإعادة بنائه وتربيته. ليس كل شئ مداناً فى الواقع وإلا وقعنا فى كراهية الناس والبشر Cynicism وانطبق علينا المثل الشعبى "لا يعجبه العجب ولا الصيام فى رجب". هذه الثنائيات المتعارضة بين العلم والإيديولوجيا، بين المعرفى والنفعى، بين النظرى والعملى، بين العقل والتبرير، بين الجذرية والتوفيقية، بين الاختيار بين البدائل والجمع بينها، بين العلمانية والسلفية إنما تعبر عن رغبة مكبوتة فى النضال. ولا تختلف عن ثنائيات "معالم فى الطريق" بين الإسلام والجاهلية. الله والطاغوت، الإيمان والكفر، الحق والباطل. لذلك يرفض التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين، ويعتبر الإسلام

السياسى فى حيرة بين السلفية كمعارضة والسلفية كتطرف. بل يصل الأمر إلى التحدى والمزايدة، تعليم الدين المسيحى مثل تعليم الدين الإسلامى، وضرورة قبول طلاب غير مسلمين فى الأزهر، وحق الملحد فى الالحاد مما يجعل الباحث خارج التاريخ بالرغم من إتهام الخطاب العربى المعاصر باللاتاريخانية. ليست القضية فى الوقوف من الخارج ونقد الداخل بل الوقوف فى الداخل ونقده من الداخل، مرجعية النص والدين، طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها. ليس المهم إدانتها للإعلان عن المواقف بل نقلها من مرحلة إلى أخرى بالتأويل حتى يرتكن النص على جانبه التقدمي بدلاً من ارتكانه على جانبه المحافظ، فيحدث الزلزال، وكما ينتقل العالم من فوق قرن الثور إلى القرن الثانى كما هو الحال فى التصورات الشعبية. ما أسهل الطوباوية والإغراق فى التمنيات وما أصعب تغيير الواقع قيد شعرة. لسنا جيل العلماء بل جيل الممهدين لجيل العلماء. يسهل الاتفاق مع الباحث فى النتائج "تحرير العقل من سلطة النصوص الدينية وإطلاقه حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعى والإنسانى بدلاً من الدوران فى سلك السلطتين الدينية والسياسية". ولكن الخلاف حول الوسائل: إدانة كل شئ مناطحة مما قد يؤدى إلى سيل دماء الناطح إذا كان المنطوح حائطا أم خلخلة الحائط، مرة إلى الوراء ومرة إلى الأمام حتى يقع أمام أول هبة ريح ؟

٦- التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية : سلطة النص فى مواجهة العقل(١).

وهى دراسة ذات عنوانين. الأول "التراث بين الاستخدام النفعى والقراءة العلمية" وهى محاولة لنقد الخطاب التنويرى المعاصر، تنقله من الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية. والثانى "سلطة النص فى مواجهة العقل" من أجل نقل الخطاب التنويرى المعاصر من سلطة النص إلى سلطة العقل.

والتراث يعنى فى وجداننا المعاصر التراث الدينى لأن الدين هو مكونه الأول. ويلح السؤال عليه لأننا فى مرحلة اتصال معه ولم ننقطع عنه كما هو الحال فى الوعى الأوربى ولا نتجاور معه كما هو الحال فى الوعى اليابانى. فالإشكال صحيح. كيف يتقدم العربى مرتبطاً بتراثه الذى به أسباب معوقاته وتقدمه فى آن واحد؟ كيف يتقدم إلى الأمام وعينه إلى الوراء كى يستمد منه العون أو يفك إساره منه. فالتراث لا يعنى بالضرورة الخمود والسكون بل هو تراث متشابه، به السكون والحركة، الخمود واليقظة. واختزال التراث فى التراث الدينى، ثم اختزال

---

(١) بحث ألقى فى ندورة "التراث وآفاق التقدم فى المجتمع العربى المعاصر"، عدد ١٩٩١، ونشر فى مجلة "أدب ونقد"، العدد ٧٩، مارس ١٩٩٢.

التراث الدينى فى الخطاب الأشعرى شئ طبيعى لأنه هو الخطاب السائد فى الوعى العربى المعاصر.

ولما كان الوعى العربى بين الثقافة الموروثة والثقافة الوافدة، وكما تم اختزال الموروث فى أحد جوانبه، تم اختزال الوافد أيضاً فى أحد جوانبه، وهو تراث الاحتلال والغزو أو تراث العلم والتقدم. وهو شئ طبيعى فتلك صورة الآخر فى الوعى العربى المعاصر، الداء والدواء. فى حين أن الوعى العلمى بالتراث، بتراث الأنا وتراث الآخر، هو الذى ينقل الوعى العربى المعاصر من مرحلة الاستخدام النفعى إلى القراءة العلمية بالنسبة للوافد، ومن سلطة النص إلى سلطة العقل بالنسبة للموروث.

وتنقسم الدراسة إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. الأول عن معنى التراث فى اللغة ووظيفته. فإذا كان التراث يعنى فى الغزف الدين، فإن الدين يعنى فى الاصطلاح الشريعة أو السنة أو طريقة الحياة. وفى اللغة يعنى السنة الماضية. ويناهض القرآن التمسك بالتقاليد واتباع سنن الأقدمين ويحل محلها. ولم تكن أقوال الرسول تراثاً ملزماً كالقرآن بل كان الرأى والمشورة "أنتم أعلم بشؤون دنياكم". سنة الوحى المطابقة للقرآن ملزمة، فى حين أن سنة العادات متغيرة وليست ملزمة. ثم تحولت السنن كلها إلى إلزام بفضل تقنين الشافعى لأصول الفقه وتقنين الأشعرى للعقيدة. فتحولت إلى ذاكرة جمعية تتحكم فى العقل والاجتهاد. وجعل الغزالى ذلك سياسة الدولة. ولم ينجح إبن رشد فى فك العقل من الإسار. فكان آخر خط للدفاع. وبعد أن تم تثبيت النص تحول إلى منتج للنصوص كما هو الحال فى القياس، وفى شرح المتون، والحواشى على الشروح، والتخاريج على الحواشى.

أما القسم الثانى فإنه يبين تداخل السلطة السياسية فى السلطة الدينية فى الموروث مما أدى إلى ركود الواقع العربى وجموده منذ سيادة القبيلة على الدولة، وقريش على باقى القبائل. وظهرت الشعوبية فى الثقافة، والعسكرية فى السياسة. ووضعت بعض المبادئ الفقهية لتعزيز الركود الاجتماعى مثل" درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وهو أحد المبادئ الفقهية الذى يقوم على تحقيق المصالح سلباً ويعزز الركود الاجتماعى. وقد ساهم الاستشراق فى ذلك عن طريق رؤيته للتراث على أنه التراث الدينى. فأصبح المرجع هو النقل لا العقل. وأصبح الإسلام هو مدخل الوافد إلينا، إسلام نابليون وهتلر ومؤسس حزب البعث. وأصبح الاستعمار إستمراراً للحروب الصليبية. وبدأ الخطاب التنويرى المضاد يرى فى الإسلام التنويرى شرط التقدم وليس سبب التخلف كما هو الحال فى الخطاب الاستشراقى. هو إسلام أصول الفقه الذى لا يختلف عن فلسفة التنوير والتحسين والتقبيح العقليين وحقوق الإنسان الطبيعية. لقد تقدمت أوروبا بهذا الإسلام التنويرى. فأصبح لدينا

مسلمين بلا إسلام. وفى الغرب إسلام بلا مسلمين. واستمر الخطاب التنويرى فى هذا التوفيق منذ الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود، يحاول إعادة طلاء القديم دون هدمه، تلوينه دون تأويله، يستخدمه نفعياً ولا يقرؤه علمياً بما فى ذلك مشروع "التراث والتجديد" كأحد فلول مشروع النهضة! ولا فرق بين هذا الخطاب والخطاب السلفى والخطاب الصهيونى العنصرى! الكل نفعى إنتقائى سلفى شعوبى عرقى. يقوم على وعى زائف بالتراث.

أما القسم الثالث فإنه يطبق المقولات السابقة على خطاب زكى نجيب محمود فى "حصاد السنين" كمثال للخطاب النفعى التجديدى فى التقاء الوافد مع الموروث. وبعد استعراض المراحل الفكرية الأربع للفكر العربى : مرحلة التعرف على الحياة الثقافية، ومرحلة الارتحال إلى الغرب، ومرحلة الانخراط فى الحياة الفكرية ثم مرحلة اكتشاف الهوية. والسبب فى فقر هذا الخطاب هو أنه ظل أسير خطاب النهضة، اللحظة التاريخية التى أنتجته والذى ينحصر فى الإيمان بقيمة الحرية الفردية والاجتماعية وكما عرضها أحمد لطفى السيد وعباس محمود العقاد، وفهم الحياة على أساس التطور وكما عرضها من قبل شبلى شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر. وكان السجال بين الخطابين فى ردود الأفغانى على رينان، ومحمد عبده على هانوتو، والعقاد على المستشرقين. ووقف الخطاب السلفى للخطاب التنويرى بالمرصاد يكفرّ طه حسين وعلى عبد الرازق مما يكشف عن أزمة العقل، كما كفر متولى الشعراوى توفيق الحكيم. فتراجع الخطاب التنويرى. وتم تغيير عنوان طه حسين "فى الشعر الجاهلى" إلى "فى الأدب الجاهلى" وعنوان زكى نجيب محمود من "خرافة الميتافيزيقا" إلى "موقف من الميتافزيقا". تعبر أزمة العقل عن ازدواجية المثقف التنويرى السلفى والذى يجمع بين الوافد والموروث. ومع ذلك لم يشفع له ذلك، إذ ظل عرضة للهجوم من الخطاب السلفى. أما الطهطاوى ومحمد عبده فقد فصلا بين العقيدة والشريعة، الأولى ثابتة من القدماء والثانية متحولة، لا تمنع من التعامل مع الوافد. وهى مثل ثنائية الخطاب التنويرى بين الثقافة منا، والعلم من غيرنا، والجمع بينهما هو الحل، بين الأصالة والمعاصرة، إمتداداً من الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود حتى "التراث والتجديد" بجبهتيه الأولين "الموقف من التراث القديم" وكما وضحت فى "من العقيدة إلى الثورة"، و"الموقف من التراث الغربى" وكما وضحت فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وهو نفس المشروع التلفيقى التوفيقى، يبحث عن حلول وسط لإلغاء كل المتناقضات، وعن علة واحدة تفسر كل شئ. ومنهج هذا الخطاب هو المنهج التعليمى التربوى وليس المنهج العلمى. ومع ذلك فقد استطاع توضيح الافكار والاعتماد على تحليل اللغة وبيان حضور الماضى فى الحاضر، والوقوف مع المعقول ضد اللامعقول ،والدعوة إلى ممارسة حرية الفكر والفعل.

وتكاد تتكرر نفس الأفكار فى معظم الدراسة. فقد حصل المؤلف على عدة مفاهيم مفاتيح يحل بها كل المغاليق والأسرار: الوسطية، التلفيقية، التوفيقية، الأيديولوجية، النفعية. كما وقع أسيراً للمغربيات والشاميات نظراً لما فى الخطابين: الشامى (مطاع صفدى) والمغربى (محمد عابد الجابرى)، من حداثة، وإحكام نظرى للخطاب، ونقد لكل شئ، وذلك مثل كثرة إستعمال تعبير العقل العربى، القبيلة والدولة، الذاكرة الجمعية. يقسو على التراث فى غمرة القسوة على الحاضر. فيعتبر القياس مجرد توليد نصوص مع أنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. فاختزاله إلى توليد النصوص إجحاف بالتعليل وهو صلب القياس ومادة المنهج التجريبى. ويقلص النص إلى اللغة والسلطة، مع أن النص إستجابة لواقع بدليل "أسباب النزول"، وتطور الزمان بدليل "الناسخ والمنسوخ". ويقسو على الخطاب التويرى منذ الطهطاوى حتى "التراث والتجديد". ويعتبره نفعياً لا علمياً، يقوم بالتلوين لا بالتأويل، بإعادة الطلاء لا بإعادة البناء، وسطياً بين الماضى والحاضر، بين الوافد والموروث، يمثل الوعى الزائف فى مقابل الوعى العلمى المعرفى، لا فرق بينه وبين الخطاب السلفى والخطاب الصهيونى، فالكل عودة إلى الأصالة، الدين والعرق. وهذا ظلم لخطاب التنوير، ورغبة فى تجاوزه قفزاً دون تطوير وإكمال. إن فشل الخطاب التنويرى لا يقتضى هدمه بل تجديده وإعادة صياغته لأنه مازال يعبر عن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى الإسلامى. ولماذا التعارض بين البيئة والتاريخ، بين التحليل الحى النفعى العملى للتراث والوعى التاريخى به، بين دور المواطن ورسالة العالم؟ لقد أكثرت الدراسة من المباينبغيات، وتقديم البدائل، والقفز فوق المراحل، والتخلى عن اليسار الإسلامى إلى اليسار العلمانى كما انتقل آخرون من اليسار العلمانى إلى اليسار الإسلامى. تخرج من "التراث والتجديد" وتريد تجاوزه بتحليلاته وأفكاره وتصوراته ونتائجه. ولكن شتان ما بين إشعال الثقاب وإشعال الحريق.

٧- إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى[١].

وهى دراسة كبيرة فى مجموعة الدراسات الصغرى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام. وكل قسم إلى فقرات، دون عناوين جانبية رئيسية أو فرعية[٢]. وتتتبع موضوع إهدار السياق فى الفكر العربى الإسلامى، وتحاول خلق نمط جديد من الفكر القائم على أساس علمى فى دراسة التراث. وتبدأ بأهمية علوم التأويل للنصوص عن طريق السياق وليس إخراجاً للنصوص من موقعها، وباكتشاف قوانين تشكيل النصوص فى سياقها وليست مفارقة له. وبدون السياق لا يمكن الوعى بالتراث

---

(١) القاهرة، العدد ٢٢، يناير ١٩٩٣.

(٢) القسم الأول به خمس فقرات، والثانى أربع، والثالث ثلاث.

وعياً علمياً وإلا أصبح منعزلاً عن حركة التاريخ، متقوقعاً فى إسار الماضى. يهدف البحث إلى الكشف عن ظاهرة إهدار السياق فى تأويلات الخطاب الدينى وآثارها الاجتماعية والسياسية فى ثلاثة أقسام : الأول بين أوجه التماثل بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية من حيث قوانين التكوين والبناء وإنتاج الدلالة دون إغفال خصوصية النصوص الدنية. والثانى يرصد الكيفية التى يتجاهل بها الخطاب الدينى إشكاليات السياق مثل التفسير العلمى للنصوص الدينية الذى يهدر السياق الثقافى، والحاكمية التى تهدر السياق التاريخى فى أسباب النزول والسياق السردى اللغوى للنصوص. والثالث يبين الأثر الفكرى والاجتماعى والسياسى لتجاهل الخطاب الدينى سياقه الذى تكون فيه على مستوى الوعى العام ووعى الطبقة المثقفة والمؤثرة فى الرأى العام.

أولاً، ليست النصوص الدينية مفارقة لبنية الثقافة واللغة التى كتبت بها. لذلك بحث القدماء حقيقة الكلام الإلهى قديماً أم مخلوقاً. ودرس عبد القاهر الجرجانى إعجاز القرآن من خلال قوانين الشعر وأسرار البلاغة. ولا يمكن فهمه دون النصوص السابقة عليه، نصوص الكهانة والسحر والتى حاورها وجادلها ونقدها وبين ميزته عليها. لذلك فصل القدماء أسباب النزول وعلم المناسبة بين الآيات والسور، وبينوا الفرق بين الخطاب المكى والخطاب المدنى، وميزوا بين مستويات القول ذاته من تمثيل وتصوير وقصص وأمر وجدل وتهديد وإنذار وإيحاء. وفرقوا بين المنطوق والمسكوت عنه فيما سمى بفحوى الخطاب أو لحن الخطاب.

ثانياً، يقوم إهدار السياق على تجاهل هذه المستويات كلها فى الخطاب الدينى لحساب نص مفارق لا وجود له إلا افتراضاً. ويتجاهل جدلية الإلهى والإنسانى، والمقدس والدنيوى فى بنية النص. ويثب فوق مستويات السياق لإنتاج الأيديولوجيا حسب ظروف المؤول والعصر، فيصبح النص هو المفعول، والأيديولوجيا هو الفاعل. والنموذج على ذلك كتاب "القرآن والكتاب" من أجل قراءة عصرية توفق بين القرآن كنص أزلى وبين الحقائق التاريخية المعروفة إعتماداً على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والتأويل العلمى(١). وتبدأ المحاولة بالتفرقة الصوفية المعروفة من إبن عربى بين النبوة والرسالة، الأولى إلهية أزلية ثابتة، والثانية متغيرة تاريخية متطورة. الولى من صفات الله، أما الرسول فمن صفات البشر. الكتاب مؤلف من كتب عدة كما هو الحال فى كتب الفقه. يشمل المحكم والمتشابه ونوعاً ثالثاً هو المفصل. والراسخون فى العلم يدركون هذا التقسيم، ويؤولون المتشابه والمفصل مثل البيرونى والحسن بن الهيثم وابن رشد ونيوتن وأينشتين وداروين وكانط وهيجل! القرآن متشابه لدلالته على النبوة بينما الرسالة محكمة.

---

(١) محمد شحرور : القرآن والكتاب، دار الأهالى للطباعة والنشر، دمشق ١٩٩٠.

والإنزال هو نقل النبوة إلى الرسالة، والقرآن إلى أم الكتاب. والتأويل العلمى للقرآن أحد وسائل الربط والتوسط بين الإلهى والبشرى، وبين المطلق والنسبى. أصبحت له مؤسساته بباكستان والسعودية. يؤخذ العلم الغربى ثم يلحق به الفكر الإسلامى تابعاً ومبرراً. ويتم التأويل العلمى باكتشاف الحقيقة الشرعية ثم الحقيقة العلمية ثم فى تطابق الحقيتين معاً، وهذا هو وجه الإعجاز. والهدف هو رفع التشكك فى صحة القرآن وإثباته بالعلم. والنموذج الثانى لاهدار السياق الحاكمية التى تهدر السياق التاريخى وأسباب النزول والسياق الداخلى اللغوى. فالحكم لا يعنى الحكم بالمعنى الحديث بل الاسترشاد فى السياق السجالى مع أهل الكتاب.

ثالثاً ، يبدو الأثر الاجتماعى والسياسى لإهدار السياق فيما حدث فى انقسام الخطاب العربى إلى موقفين فى أزمة الخليج عام ١٩٩٠، كل خطاب يدعى أنه يحارب الشيطان دفاعاً عن الله، خطاب أنصار العراق وخطاب أنصار الكويت وأمريكا. وكذلك معظم موضوعات العصر مثل فوائد البنوك والربا، والشورى والديموقراطية، والعلم والدين، والفنون والآداب، وخروج المرأة للعمل، والحجاب والسفور. ويؤدى هذا الخطاب إما إلى التبعية إلى العلم الغربى أو التبعية إلى المواقف السياسية المحلية. وينتهى الإبداع الفكرى والثقافى.

والحقيقة أن الدراسة إستئناف للجهود السابقة وفى نفس الاتجاه. تكرر بعض مقولات "نقد الخطاب الدينى" وتتعامل مع نفس المفاهيم كأسحلة ماضية، القراءة الأيديولوجية، التأويل النفعى، التلوين، اللاتاريخانية، القراءة المغرضة. وتتخلل ذلك ألفاظ الحداثة مثل السميوطيقى وأسماء المحدثين مثل دى سوسير وجاكبسون ولوتمان وبيرك وآرائهم ومؤلفاتهم. ويؤرخ أحياناً بالميلادى، فالقرن الثانى هو القرن الثامن. ما زال الميزان العدل بين الموروث والوافد غير مستقيم، مرة يميل إلى هذا الجانب، ومرة يميل إلى الجانب الآخر. الأيديولوجى هو الشيطان، والمعرفى هو الملاك. فنظام النص قصد متبادل بين المرسل والمستقبل. لكل منهما إيديولوجيته السلبية. والمعرفى هو الإطار المشترك بينهما. وهى تفرقة تقوم على التطهر والطوباوية على تمنى التمييز بين هموم المواطن وبحث العالم. الأيديولوجى هو الذى يربط بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة. يبحث عن التأويل "الحقيقى" وهو ما لا وجود له. فلا يوجد تأويل واحد ذو صواب مطلق وما دونه خطأ وباطل. القراءة من أجل التأويل. وإعادة البناء لا تتطلب باستمرار التاريخ. فالبنية شئ والتاريخ شئ آخر. لم يحاول هوسرل بحث تاريخية "نقد العقل الخالص" بل قرأه أى أعاد بناءه وتوظيفه وتأويله بالتعبير عن المسكوت عنه عند المؤلف أوعن المرغوب فيه عند القارئ. ولم يحاول هيدجر البحث عن المعنى الموضوعى التاريخى السياقى لنصوص السابقين على سقراط بل أولها بحيث تكون حاملاً

لرؤيته. هناك فرق بين دور المؤرخ ومهمة الفيلسوف، بين الطالب والأستاذ. وبين طالب مرحلة الليسانس وطالب الدراسات العليا. تقرأ الدراسة الماضى فى الحاضر وتسير فى خط "التراث والتجديد"، قريبة منه بعيدة عنه. تقع فى المبالغات والمزايدات. وتدفع الأمور إلى أقصى حد لها بحيث تصبح تفريعاً وتحويدة على الأصل والجذع كما هو الحال فى الفرق. مثال ذلك الإعلان عن مكان للملحدين فى وسط الأمة إثارة للناس. مع العلم بأن الإلحاد لا وجود له، فكل إنسان مؤمن بشئ. فلن يقبل مواطن مهما كانت عقيدته أن يكون فى موقع مواطن الدرجة الثانية أو الثالثة. فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية لا تقبل الملاحدة تحت حمايتها، ولا تمنحهم أية درجة من درجات المواطنة. إنه السيف أو الإسلام[1]. إن الانتقال من نار العلم قد يؤدى إلى حريق الوطن. يسكب الزيت على النار ومهمتنا إطفاء الحريق.

٨- قراءة التراث وتراث القراءة (فى كتابات أحمد صادق سعد)[2] .

وهى دراسة لبعض إنجازات أحمد صادق سعد فى قراءته للتراث الاقتصادى الإسلامى. تنقسم إلى ثلاثة أقسام دون عناوين فرعية لها. عنوانها قلب لا يدل على مضمونها "قراءة التراث وتراث القراءة" مثل "تنمية الثقافة وثقافة التنمية". وتبدأ الدراسة بالتمييز بين منهجين فى قراءة التراث. الأول المنهج التقليدى الذى يعتمد على التراث ذاته وتكرار مقولاته وهو المنهج الداخلى. والثانى منهج القراءة القصدية التى تقوم على أطر معرفية مسبقة وهو المنهج الخارجى. ويفضل المؤلف الثانى على الأول فى حين أن كلا المنهجين معاب. الأول التكرار من الداخل، والثانى الإسقاط من الخارج. وهناك منهج ثالث وهو النقد والتطوير من الداخل. فليس تكرار القديم أو الجديد هو المنهج الوحيد. وكلا المنهجين فى الحقيقة منهج واحد يقوم على التكرار والتقليد، الأول للقديم الموروث والثانى للجديد الوافد. وفى الاقتصاد يكرر المنهج الأول مفاهيم الإعمار والخلافة والربا والركاز والزكاة والصدقة والبركة. ويقوم على قواعد عامة، أن الحاكمية لله، وأن الناس مستخلفون فى المال، وأن المعاملات مرتبطة بالعبادات، وأن معيار الفرد هو التقوى، وأن مهمة الإنسان على الأرض عبادة الله واستعمار الأرض وتنمية المال، وأن الرزق من الله، وأن المسؤولية تتحدد فى هذا الإطار. فهو خطاب تقليدى وعظى أخلاقى لا يحمى الفقراء من الاستغلال، يدافع عن الملكية الخاصة وآليات السوق، أقرب إلى الرأسمالية التجارية.

---

(١) المصدر السابق، ص١١١.

(٢) أدب ونقد، العدد ٨٧ نوفمبر، وقد ألقى البحث فى ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعى- الذكريات الشعبية فى مصر، مركز البحوث العربية، ومهداة لذكرى أحمد صادق سعد.

أما المنهج الثانى، وهو القسم الأول من الدراسة، فإنه يدرس التراث باعتباره تعبيراً عن أوضاع تاريخية مخالفة للواقع الاقتصادى الراهن. وهو موقف صاحب موضوع الدراسة وإن لم يتحرر تماماً من الاتجاه الذرائعى النفعى من قراءة التراث ولكنه اتجاه معلن أيديولوجى، وليس اتجاهاً مخادعاً لا أخلاقياً كما هو الحال فى المنهج الأول. ويشترك فى المنهج الثانى كل الاتجاهات الماركسية والقومية التى تحاول الانتفاع بالتراث لتأكيد تصوراتها الاقتصادية. وكان الدافع لهذا الاتجاه الثانى خطاب النهضة التنويرى الذى يعيد قراءة التراث طبقاً لحاجات العصر بالإضافة إلى نجاح الثورة الإسلامية فى إيران عام ١٩٧٩، ونجاح الحركة الإسلامية فى التخلص من رأس نظام الحكم فى مصر فى ١٩٨١. وجد ازدواجية الخطاب العربى المعاصر بين الموروث والوافد، بين السلطة والنخبة. ورأى أنه لا مناص من التوحيد بين الخطابين بحثاً عن الهوية والتماس الطريق العربى المتجدد للتقدم. ويرفض المؤلف هذا المدخل كالعادة لأنه توفيقى ذرائعى أيديولوجى سلفى. يرى أن الإسلام هو الحل. يتوهم تعارضاً لا وجود له بين الموروث والوافد، بين السلفية والعلمانية، بين الشرق والغرب. فالعلمانية ليست مرتبطة بالغرب ضرورة ولا تختزل إلى مجرد فصل الدين عن الدولة. ويرى المؤلف أن الموروث كان أداة للرجعية والاستعمار بقدر ما كان ثورة عليه، وأن الوافد كان طمساً للهوية بقدر ما كان تأكيدا لها.

ويبين المؤلف فى القسم الثانى تحليل صاحب الدراسة للصلة بين التراث والتنمية بالرغم من عدم تمايزه عن الخطاب السلفى وخطاب اليسار الإسلامى بادئاً ببيان أسباب فشل التنمية فى العالم الثالث بوجه عام وفى مصر بوجه خاص نظراً لوجود الماضى فى الحاضر إيجاباً وسلباً. ولا يشمل الماضى التراث الإسلامى وحده بل يمتد أعمق من ذلك فى التاريخ إلى الفرعونى والإغريقى والرومانى والقبطى بل والاشتراكى الحديث. وبالتالى يخف التقابل بين تراث الأنا وتراث الآخر. التراث أمر متطور وحى. ولا يوجد تراث إلا وبه نظم للأنتاج والتوزيع، يتطور بتطور المجتمع الذى ينشأ فيه. ومن هنا ارتبطت قضية التنمية بالتراث. ويصبح التراث إحدى وسائل التنمية، طرفاً فى الصراع الاجتماعى. لذلك وجب إيجاد تراث تقدمى ثالث قادر على التنمية وتخفيف معوقاتها من التراث السلبى وعلى حسم الخلاف بين القوى الرجعية التى تحتمى بالتراث الرجعى والقوى التقدمية العلمانية المحاصرة لصالح قوى التقدم. وهو التراث العقلانى القادر على مخاطبة الجماهير، والتعبير عن مصالحها. ولكن المؤلف يرى أن ذلك إستخدام نفعى إيديولوجى للتراث، تلوين له كما يفعل اليسار الإسلامى. ويفضل علاقة جدلية بين التراث والواقع الاجتماعى فى عملية تأثير متبادل لا تضيف جديداً إلا فى الصياغة والإعلان عن منهج مسكوت عنه.

وفـى القسـم الثـالث مراجعـة للمفـاهيم الاقتصاديـة القديمـة ابتداءً من كتـاب "الخراج" لأبى يوسف (١٨٤هـ) أحد مؤسسى المذهب الحنفى. يعجب بها المؤلف لأنها تـأويل لا تلوين، تفصل الاقتصـاد عن العقيدة، وتضـع الكتاب فـى إطـاره التاريخى. فزمن القراءة مغايرة لزمن المقروء تاريخياً ومعرفياً. فـالمقروء القديم يقوم علـى منطـقٍ قـانونى تنفيذاً للأوامر المقدسـة وعلـى منطـق أسطورى يجعـل الأقتصاد مرهوناً بـإرادة خارجيـة مطلقـة وليس بقوانين العرض والطلب. وتقـوم القراءة الجديدة على فرضيـات ثـلاث : الأولـى أن النص القديم يعبر عـن مرحلـة المجتمعات السابقة للرأسمالية، والثانية أن هذه المجتمعات شرقية متدينـة لا غربيـة علمانية، والثالثة أن الزمن المقروء يعكس الواقع القديم ويتفاعل معه دون أن يكـون انعكاساً آليا له. ويصنف أبو يوسف ضمن المدرسة المثالية فى الاقتصاد التى تعطى الأولوية للعوامل غير الاقتصادية مثل بعض العناصر الطبيعية كالمـاء والأرض أو بعض العوامل التاريخية العامة مثل انتصارات العرب أو للسلطة السياسـية صاحبـة الأمر والنهى فى المسار الاقتصـادى بـالرغم من نفور أبـى حنيفـة من العمل فـى مؤسسـات الخلفـاء وبـلاط السـلاطين. وكـان سـبب انتمـاء أبـى يوسـف لأيديولوجيـة السلطة هـو الـذى جعلـه لا يـدرك بعض المفـاهيم الاقتصاديـة الأخـرى مثـل نـدرة المـوارد، والسـوق، والإنمـاء، والتطـور. وهـى فـى الحقيقـة مفاهيم عصريـة يتـم إسقاطها على المـاضى والحكم عليـه مـن خلالهـا. ففـى مقـابل قـراءة المـاضى فـى الحاضر إيجاباً تتم قراءة الحاضر فى الماضى سلباً.

ولا يوجـد نقـد شـديد للدراسـة بـالرغم مـن المزايـدة عليهـا أحيانـاً باتهامهـا بالتوفيقية والسلفية والنفعية. ويطالب المؤلف صاحب الدراسة بالإعلان عـن منهجـه الماركسى وهو الحريص علـى إبعـاد الأيديولوجـى عـن المعرفـى، والسياسـى عـن العلمى. وتبرز أحياناً ألفاظ الحداثة كالابستمولوجى والتأريخ بالميلادى فى وفاة أبـى يوسـف أسـوة بصـاحب الدراسـة الأصليـة. وتخـرج الدراسـتان الأصليـة والمراجعـة عليها من "التراث والتجديد" والحوار معه تاريخياً وبنيويـاً بهدف تجـاوزه مـن أجـل تراكم معرفى تتوارثه الأجيال[1].

٩- الكشف عن أقنعة الإرهاب : بحثاً عن علمانية جديدة[2].

هـى مراجعـة لكتـاب بنفس الاسم يغلـب عليـه طـابع المجاملـة فـى العـرض والمزايدة فى المواقف. يخلو من المراجع العامة والهوامش والإحالات مما يجعلها أقـرب إلـى المراجعـة الصحفيـة منمهـا إلـى الدراسـة العلميـة علـى مسـتوى بـاقى

(١) ويبدو أن المؤلف لا يعلم أننى كنت الموجه للمرحوم أحمد صادق سعد على هذه الدراسة لكتاب "الخراج" لأبى يوسف عدة سنوات حتى اقتنع بإمكانية الدراسة من الداخل، دون الوقوع فى التغريب، الدراسة من الخارج.

(٢) والمؤلف هو المفكر والناقد د. غالى شكرى،أدب ونقد، العدد ٥٨ ، يونيو ١٩٩٠

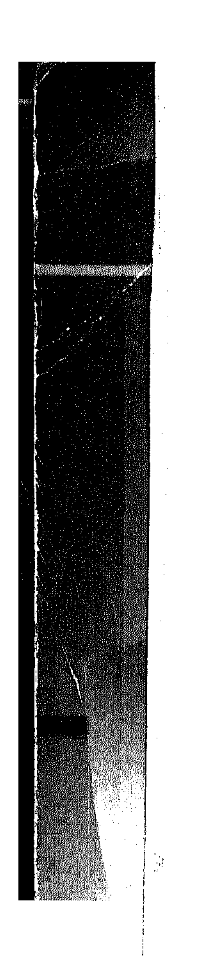
الدراسات السابقة. وبعد مقدمة قصيرة عن الكتاب ومادته وموضوعه ومنهجه تنقسم الدراسة إلى أربعة أقسام: الأول أسباب سقوط مشروع النهضة، والثانى الاشتباك بين الدين والدولة، والثالث تجاوز العلمانية والسلفية، والرابع الإرهاب يتجول فى الطرقات.

وتصعب مراجعة على مراجعة، مراجعتى كمؤلف ثالث، على مراجعة المؤلف كمؤلف ثان على مراجعة المؤلف الأول لمجموعة من الدراسات والمقابلات. فىحالة الاتفاق بين المؤلفين الثلاثة هى خطاب واحد. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثانى والمؤلف الأول فهما خطابان. وفى حالة الاختلاف بين المؤلف الثالث والمؤلفين الأول والثانى فهى ثلاثة خطابات (١) . بداية ينبغى القول إنه لا يمكن القيام بكشف حساب عما بين القديم والوافد الغربى أو بين الإسلام والحضارة الغربية على أساس نفعى برجماتى بحكم الطبيعة الهشة لنشأة الطبقة الوسطى فى أحضان الإقطاع والتبعية للرأسمالية الغربية، واستعمال الإسلام لتبرير التكنولوجيا الغربية وإعطاء غطاء إيديولوجى لتبرير توجهات الطبقة المتوسطة. بل إن الناصرية ذاتها قامت على التوفيق بين السلفية والعلمانية. وعندما سقطت العلمانية لم تبق إلا السلفية. ومن ثم كانت قضية القضايا فى حياتنا المعاصرة ثانياً هو الاشتباك بين الدين والدولة من ناحية وبين الفكر والثقافة من ناحية أخرى دون تفاعل خصب بينهما كما هو الحال فى كل الحضارات بما فى ذلك الحضارة العربية التى أشيع عنها الفصل بينهما فى حين أن الفصل كان بين الكنيسة والدولة فحسب. إنما كانت وليدة التفاعل بين الحضارة اليونانية والرومانية من جهة والحضارة العربية والإسلامية من جهة أخرى. كما ساعدت الشنتوية فى المجتمع اليابانى على إحترام الأسلاف. وحددت الكونفوشوسية فى المجتمع الصينى العلاقات بين الحاكم والمحكوم. وكانت البوذية فى المجتمع الهندى وراء قيمة الطهارة. ويرفض المؤلف تبرير العلمانية أو تبرير السلفية بالتراث. فهو سلاح ذو حدين. فقد تحالفت الكنيسة مع الإقطاع فى أوروبا إعتماداً على النصوص الدينية. واعتمدت العسكرية اليابانية على الشنتوية لتبرير العنصرية والحرب. وقد نشأ الاشتباك بين الدين والدولة فى ثقافتنا منذ العصر الفرعونى. فالإله الحاكم شخص واحد. واستمر ذلك حتى انفردت قريش بالخلافة والسلطة، قميص عثمان الذى ألبسه الله إياه(٢).

---

(١) هنا فقدت صفحة من المخطوط وهى صفحة ٨٣ وتعذر العثور عليها.

(٢) وفى العصر الحاضر لم تقف الكنيسة موقفاً محايداً من مكرم عبيد أو سلامة موسى، وعادت نظمى لوقا. وأشيع عن ميشيل عفلق بعد موته أنه اعتنق الإسلام. وكثر تبرير المواقف السياسية بالفتاوى والنصوص. وقاضى نجيب محفوظ "المساء" لنشرها حلقات من "أولاد حارتنا".



وفى حياتنا الحاضرة ثالثاً تتجاور العلمانيـة منهمـا والسلفية. كل منهمـا يستند إلـى النصـوص لتبرير موقفه بعد إفراغهـا مـن مضمونهـا التـاريخى. ومـن ثـم يتجـول الإرهاب رابعاً فى الطرقات، إرهاب مركب من بنية الثقافة وبنية المجتمع، إرهـاب النص الدينى وإرهاب السلطة السياسية. ولاحل له إلا بثورة ثقافية واجتماعية شاملة تقضى على السلطتين الدينية والسياسية معاً. والحقيقة أن هذه الدراسة بـالرغم مـن طـابع المجاملـة فيهـا والمزايـدة عليهـا إلا أنهـا تمتـاز بأنهـا تكشـف عـن الارهـاب المضمـر فـى الخطـاب الثقـافى الأدبـى. كمـا أنهـا تبيـن أسـباب سـقوط المشـروع النهضوى العربى فى إطار السياق التاريخى الموضوعى للخطاب السـلفى المؤسس للعلمانية والسلفية، وهى السلفية المركبة. يقضى على قدسية النصوص. فالنص لغة، واللغة فهم بشر. والوعى العلمى بتاريخية النصوص يساعد علـى إكتشـاف الخـاص والتاريخى دون إغفال البنية. ولا حل لتفكيك البنية إلا بثورة ثقافية إجتماعية شاملة، حركة تنويرية جديدة، وهبة شعبية مواكبة.

ومع ذلك فالعداء زائد للحركة السلفية أكثر مـن المؤلـف الأول نفسـه مزايـدة عليه فى التقدمية والعلمانية بالرغم من إختـلاف الموقـف الحضـارى بيـن المؤلفيـن. يجعلها قرينة للصـهيونيـة والقوميـة. إذ تقـوم الاتجاهـات الثلاثـة علـى الديـن، ويقـوم الاتجاهان الأخيران على العرق. وهو ظلم بين. فشتان ما بين السلفية والصـهيونيـة، بين التحرر والاستعمار، بين الأميـة والعنصريـة. لـم تعجّـل الصـهيونيـة فـى إسـقاط مشروع النهضة بل كانت خطراً خارجياً يساعد على اليقظة العربية وصياغة حركة التحرر العربى. وما يقال عن تعاون إيران مع إسرائيل يقـال عـن تعـاون مصـر واسرائيل. وما يقال عن مساعدة النميرى فى تهريب الفلاشا إلى إسرائيل يقـال عـن معاداة إيران والسودان والحركة الإسلامية فـى فلسـطين ومصـر وتونـس والجزائـر لإسرائيل. وإن تزامن قيام باكستان مع إسرائيل وبمساعدة نفس القـوى الاستعمارية تزامن أيضاً مع إستقلال سوريا وثـورة الصيـن. ومـن الظلـم أيضـاً القـول بـامتزاج القومية العربية فى مرحلة المد الناصرى بالعرقية العنصرية وبالمحتوى الدينى كمـا يبدو ذلك فى الميثاق. فالقومية العربية تقوم على اللغة والثقافة والحضـارة والتـاريخ وليس على العرق كما هو الحال فى الصهيونية. وإذا كانت السلفية قد استشرت بعـد سقوط المشروع الناصرى واستدعت الإسـلام النفطـى فذلـك رد فعـل طبيعـى تمتـد جذوره فى التاريخ. وإذا كانت السلفية الحديثة قد واجهت الحضـارة الغربيـة، تقبـل منتجاتها وترفض أصولها الفكرية فذلك طبيعى مـوروث مـن التـاريخ وقـدرة علـى

الانفتاح على الغير دون الوقوع فى التبعية. والاشتباك بين الدين والدولة مستحيل فضه. فهو تراث تاريخى فى أعماق الوعى الشعبى. إنما التحدى هو لصالح من يتم هذا الاشتباك، لصالح السلطة ضد الشعب فى الداخل كما هو الحال فى الأنظمة الدينية الرجعية أم لصالح الوطن ضد العدوان الخارجي كما هو الحال عند علال الفاسى والحركة السلفية المجاهدة المعاصرة عند الأفغانى والسنوسى والمهدى ومحمد الخامس؟ وما أكثر شهداء المعارضة الدينية والسياسية للسلطتين الدينية والسياسية فى جدل التاريخ، ليس بسبب العرق، العرب ضد الموالى، بل بسبب حرية الفكر ضد عقائد السلطة، وباسم حرية البيعة ضد اغتصاب السلطة كما فعل أوائل المعتزلة والمرجئة ضد الأمويين[1].

إن التعامل مع النصوص أمر وارد فى كل ثقافة سواء كان نصاً دينياً أم دستورياً قانونياً أم تاريخياً أم أدبياً أم شعبياً من الأمثال والحكم. فليس النص شراً بالضرورة، بل كيفية استعماله. وقد استعمله أحمد بن حنبل لتطهيره مما علق به من سوء التأويل. كما استعمله محمد عبد الوهاب للنقد الاجتماعى. فالنص الخام قد يكون أداة تطهير ونقد، وليس أداة فى يد الرجعية السلفية. هو القاسم المشترك بين التيارات الفكرية.

ولا تختلف العلمانية الجديدة عن العلمانية القديمة فى شئ. وبقدر معاداة الحركة السلفية على أنها شر مطلق يتم الدفاع عن العلمانية باعتبارها خيراً مطلقاً. ولماذا تكون العلمانية الجديدة هى الحل وليس السلفية الجديدة؟ لا يقدم المؤلف الثانى أى نقد للمؤلف الأول بل يؤيده ويزايد عليه دفاعاً عن العلمانية. وينقد تفاؤله بإمكانية الخلاص من السلفية لأن حجمها ليس كبيراً، ويراها شراً مستطيراً وأمراً جللاً وخطراً داهماً. ولم يتناول المؤلفان معاً فى تحليل الإرهاب إلا الأرهاب السلفى. أما إرهاب الدولة فلا حديث عنه. فى حين أن إرهاب الحركة السلفية إرهاب مضاد ضد إرهاب الدولة وإرهاب المواطن وإرهاب السياسات المتبعة المتحالفة مع أمريكا واسرائيل والبنك الدولى والإرهاب الدولى بزعامة القطب

---

(١) يذكر المؤلف الثانى نماذج من قمع التأويلات المعارضة والتصفية الجسدية لاصحابها: قتل الخليفة الملك بن مروان معبد الجهنى عام ٨٢ هـ، وقتل إبنه هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى عام ١٠٩ هـ، وذبح خالد بن عبد الله القسرى أحد ولاة بنى أمية الجعد بن درهم عام ١٢٠ هـ، أسفل المنبر بعد صلاة عيد الأضحى، "عباد الله قوموا إلى عيدكم وأضحياتكم فإنى مضح بالجعد بن درهم"، المصدر السابق، ص ٤٥.

الأوحد الذى يعتدى على العراق والصومال ويحاصر ليبيا، ويهدد إيران والسودان. لا يعالجان إلا الإرهاب من وجهة نظر الدولة التى يعمل المثقفون والعلماء فيها.

١٠- خاتمة : هل حان وقت الانفجار؟[١].

لقد تطور المؤلف من البحث النظرى الخالص إلى السجال اليومى، ومن هموم العالم إلى هموم المواطن، ومن البحث المستتر إلى الإعلان المباشر منذ "الاتجاه العقلى فى التفسير عند المعتزلة" و"التأويل عند ابن عربى" والذى بلغ الذورة فى "مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن". ثم بدأ التحول فى "إشكاليات القراءة وعلوم التأويل"، أقل إحكاماً ونظراً حتى وضح السجال العلنى والصدام مع الخطاب اليومى السائد فى "الإمام الشافعى وتأسيس الإيديولوجية الوسطية" و"نقد الخطاب الدينى" والذى انتهى بمجموعة من المقالات فى المجلات الثقافية غير المحكمة كنشاط ثقافى عام[٢]. صحيح أن العمل العلمى فى الرسائل العلمية يتطلب الاعتكاف من أجل البناء النظرى. كما أن العمل خارج القاهرة، وساحة الوغى، فى اليابان مثلاً، يعطى الفرصة للعمق والتنظير وعدم الاستعجال فى معارك الحياة اليومية. مازال فى العمر متسع لايجاد الوحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربى، بين التراث القديم والتراث الغربى، بين حسن حنفى وجابر عصفور وعبد المحسن طه بدر.

إن إعادة بناء علوم اللغة والنقد والبلاغة القديمة أولى بالجهد والعمر من التعرض للخطاب الإعلامى المعاصر فى البحث العلمى الرصين. وإن الحوار مع عبد القاهر الجرجانى وسيبويه وحازم القرطاجنى وابن مضاء خير من الرد على المقالات الصحفية السيارة. المدافع الثقيلة أفتك من طلقات الرصاص. الأولى تدك الحصون على الأفراد، والثانية تغتال الأفراد وتبقى الحصون. وإن كتابة "رأس المال" فى النحو والبلاغة والنقد أبقى من المقالات الصحفية التى كتبها ماركس بنت وقتها. العمل للتاريخ وليس للحاضر، لتغيير المسار وليس لتغيير النظام. وتفكيك البنية ليس فقط بردها إلى التاريخ لأنها قد تكلست فى الشعور واستقلت عن التاريخ أفضل من التعامل مع تطبيقاتها ومظاهرها وتجلياتها فى الحياة اليومية. وانتزاع الجذور أمضى من قطع الثمار.

---

(١) لم نستطع الاطلاع على بحث "الإنسان الكامل" باللغة الإنكليزية الذى كان ضمن أعمال المؤلف بعد أن كنا قد أطلعنا عليه منذ تأليفه فى اليابان. ومن ثم لم نشأ التعرض إليه بالتحليل.

(٢) أربعة فى "أدب ونقد"، وثلاثة فى "إبداع"، واثنتان فى القاهرة ،وواحدة فى "الهلال".

إن علوم التأويل وقراءة الماضى فى الحاضر والحاضر فى الماضى ميدان ملغوم يمكن السير فيه شرط عدم وطء أحد الألغام فتنفجر فى السائر على الاقدام دون روية أو تبصر. إن وضع القنابل الموقوتة قد تكون مهمة جيل وليس تفجيرها. وسيأتى الوقت عندما ينتهى أجلها بالانفجار حتى تحدث فعلها بعد أن تتحول المعارك الجزئية الفردية إلى معركة كلية شاملة. أن تقال الحقائق إلى المنتصف حتى يتعود عليها الناس ثم يكمل جيل قادم النصف الآخر خير من أن تُقال مرة واحدة فتُلْفَظُ مرة واحدة كالكرة التى تقذف فى الحائط فترتد على صاحبها. أن تُقَال الحقائق على نحو متشابه ويترك لجيل قادم إحكامها خير من أن تُقال محكمة فتقابل بمحكم آخر، وتسيل الدماء فى عصر التكفير والتخوين المتبادلين. العمل للهدف البعيد بتضافر الجهود مع الثقة بالنجاح خير من العمل للهدف القريب ببطولات فردية تخطئ وتصيب. إيقاظ الناس إلى النصف حتى تعى الفرق بين النوم واليقظة خير من إيقاظها فجأة فلا تعرف الفرق بين اليقظة والنوم وتصاب بالدوار. يكفى تعويد الناس على السير وهم يختارون الاتجاه، والاشتراك معهم فى الجذع وهم يختارون الفروع والأوراق والثمار. والأخطر هو الأبقى.

إن الحياة اختيار بين بدائل، وفى الغالب بين بديلين: الأول إختيار المسيح، أن يكون صوتاً صارخاً فى البرية، وأن يعلن الحق فى وجه الأحبار، كما أعلن يوحنا المعمدان من قبله الحق فى وجه هيرود فوق تلال فلسطين. والنتيجة الشهادة ثم التحول إلى أسطورة وعبادة. والثانى إختيار محمد، الحكمة والفطنة والكياسة، والنجاح فى تحقيق الغاية، توحيد القبائل وتأسيس الدولة وتجميع الناس. يفرش عباءته حتى تمسك كل قبيلة بطرف ويحمل الحجر الأسود، ويؤاخى بين الأوس والخزرج، بين المهاجرين والأنصار. يقيم الدولة، ويحتضن الجماعة، النجاح فى تحقيق الغاية دون شهادة أو عبادة من أحد. والحرية فى الاختيار.

إن هذه الدراسة أكبر تحية له، إدراكه لنفسه ولدوره، لتصوره للعالم. المستقبل مفتوح أمامه. والأزمات عارضة. كان فى بدر، وأصبح فى أحد، فعليه بالخندق.

(١٤)

علم الحديث

بين نقد القدماء وادعاء المحدثين

قاسم أحمد (١٩٣٣ -)(*)

١- مصر والمشرق الاسلامى

مصر هى المشرق الإسلامى بالنسبة للمغرب، وهى الغرب الإسلامى بالنسبة للشرق الآسيوى. فمصر هى القلب بين جناحين فى المغرب والمشرق، من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادى عبر أفريقيا وآسيا, ذاك موقعها الجغرافى، وقدرها التاريخى، وثقلها الثقافى، ووزنها الحضارى.

والعلاقة بين مصر والمشرق الإسلامى علاقة قديمة منذ أن انتشر الإسلام شرقا نحو فارس وأواسط آسيا حتى الصين براً، والهند والملايو وأندونسيا والفلبين بحرا، ثم أعيد إحياؤها فى العصر الحديث إبان حركة التحرر الوطنى ضد الاستعمار البريطانى فى مصر، والبرتغالى والأسبانى ثم الهولندى فى أندونسيا، والبريطانى فى الملايو والهند، وانتشرت الأفكار الإصلاحية عند الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا من مصر إلى جنوب شرق آسيا، وما زال هو السائد حتى الآن.

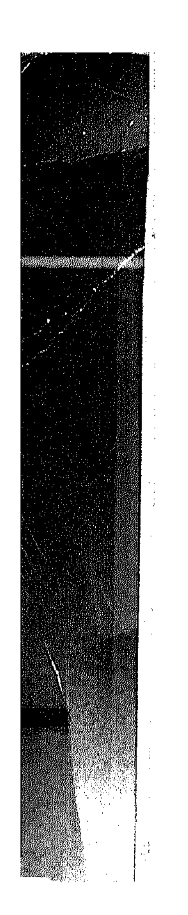
(*) قاسم أحمد: العودة إلى القرآن (إعادة تقييم الحديث) ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، مدبولى الصغير ١٩٩٧ ص٥-٢١ (ولد قاسم أحمد فى ألورسيتار فى شمال ولاية كيدا فى ماليزا. درس التاريخ والفلسفة واللغة الماليزية وآدابها. وقام بتدريسهما فى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية فى لندن فى ١٩٦٢ – ١٩٦٦. وعاد إلى ماليزيا مدرسا فى الثانوية. واستقال من التدريس عام ١٩٦٩ وأصبح كاتبا حرا ومترجما حتى اليوم. كان نشطا يساريا فى العمل السياسى منذ الشباب حتى أصبح سكرتير عام حزب الشعب الاشتراكى فى ١٩٦٨ – ١٩٨٤. وهو أيضاً شاعر له عدة قصائد. وحقق الملحمة الشعرية الماليزية حكايات هانج توا. وله عدة كتب عن الاسلام والسياسة فى الملايو. وله سيرة ذاتية عن سنواته الست فى السجن.

ولكن كتابه الذى اثار ضجة كبيرة أصبحت معروفة باسم معركة الحديث هو هذا الكتاب "العودة إلى القرآن، إعادة تقييم الحديث" الذى نشر باللغة المالاوية فى ١٩٨٦ ثم بالانجليزية ثم بالعربية هذا العام ١٩٩٧. وقد تمت مصادرة الكتاب إثر الزوبعة التى أثارتها الدوائر الإسلامية المحافظة فى الملايو. وقد حصل على الدكتوراة الفخرية من جامعة الملايو الوطنية فى ١٩٨٥. كما حصل على جائزة الشعر من الرابطة الوطنية لكتاب الملايو فى ١٩٨٧. ويعيش فى مدينة بينانج. وشارك هذا العام فى المؤتمر الدولى "صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟" الذى أقامته منظمة التضامن الأسيوى الأفريقى بالقاهرة فى العام ١٩٩٧.

وقد برز جيل جديد من المفكرين يحاول بداية جذرية الإصلاح فى الملايو، جيل شندرا مظفر وقاسم أحمد وسيد حسين على، يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والممارسة فقد أسس الأولان جماعة "أليران لنشر الإسلام التقدمى" ورأسا الجماعة على التوالى. ثم أسس شندرا مظفر جماعة حقوق الإنسان، أنشط جماعة سياسية ثقافية فى الملايو. وأسس قاسم أحمد الحزب الاشتراكي الماليزي. ثم ترك رئاسته إلى سيد حسين على أستاذ الاجتماع بالجامعة الوطنية. وقد أودع كلاهما السجن، ست سنوات لقاسم أحمد وأقل منها لشندرا مظفر.

ولكل منهما طريقه، أخذ شندرا مظفر طريق العمل الثقافى السياسى العريض وعلى مستوى حقوق الإنسان. لا يدخل على المسائل النظرية الخالصة، دينية أوسياسية أو ثقافية. فضررها أكثر من نفعها. أما قاسم أحمد فآثر التراجع عن العمل السياسى المباشر، والبداية بالإصلاح الدينى. فلا يتغير شئ فى الواقع إن لم يتغير فهمنا للدين أولا، وكما هو الحال لدى رواد الإصلاح فى القرن الماضى وهذا القرن.

عرفت قاسم أحمد عن طريق القراءة قبل أن أقابله شخصياً. ونظراً لاشتغاله بالصحافة فقد كتب مراجعة لكتابى باللغة الانجليزية "الحوار الدينى والثورة" فى أواخر السبعينيات. وأرسله لى مبديا إعجابه بالمضمون العلمى للفكر الإصلاحى، ومقدراً غايته فى عودة الفاعلية والنشاط إليه. ثم قابلته أول مرة أثناء عودتى من اليابان وتوقفى فى الملايو عام ١٩٨٧ لرؤية طلابى هناك د. اسماعيل حميد، د. فيصل عثمان الأستاذين بالجامعة الوطنية الماليزية. وزرته فى بينانج، وقضيت معه يومين فى جمعية "أليران". وتعرفت على جماعة الإسلام التقدمى بالملايو وهو المناظر لليسار الإسلامى فى مصر، والإسلام التقدمى فى تونس. ثم استمرت اللقاءات بيننا عدة مرات فى الملايو فى كوالالمبور أو فى بينانج. وعاصرت أزمته بعد نشر كتابه عن "الحديث" ودخلت فى معاركه فى الملايو المعروفة بمعركة الحديث، ناصحا كلا الفريقين بتفهم الفريق الآخر دون تكفير أو إستبعاد من أجل إيجاد الحد الأدنى من العلم والوطنية. وقد دخل رئيس الوزراء محمد محاضر أيضا فى النقاش رافضاً أى استبعاد للرأى أو قهر لحرية الفكر. فهو من انصار الإسلام المستنير أو الإسلام الاجتماعى الوطنى مع أنور إبراهيم رئيس اتحاد طلاب ماليزيا سابقاً ووزير المالية ونائب رئيس الوزراء حالياً. وقد دافعت عن قاسم أحمد أمام التيارات المحافظة، وحاولت بيان الموقف التقليدى بل المحافظة لقاسم أحمد. ورجوت رئيس الوزراء أن يترك الأمر للنقاش بين العلماء دون تدخل السلطة السياسية فى المسائل العلمية مما جعله يرفض تطبيق قانون الأمن الداخلى ISA كما طالبت بذلك الدوائر المحافظة. ومازلت فى نقاش مستمر مع قاسم أحمد لجعله أكثر أصالة، وحماية تجديده من الحصار والإستبعاد. وما أسرع تكفير المجتهدين فى الملايو وفى مصر بدعوى الحسبة.



وهذه الترجمة التى نقدمها اليوم إلى قراء العربية إنما تهدف إلى مد الجسور بين الإ سلام في الوطن العربى والإسلام فى آسيا . إذ لا يكفى الحديث عن النمور الآسيوية وإلى أى مدى يمكن لحاق مصر بها دون أن تمتد المقارنات إلى الثقافة. وقد نكون نمورا فى الاقتصاد وأقل من ذلك فى الثقافة. وقد نكون نحن نمورا فى الثقافة وأقل من ذلك فى الاقتصاد. وإذا كنا فى مصر متعثرين فى تجارب التنمية ولم نصل بعد إلى مستوى النمور الآسيوية إلا أننا فى الثقافة أكثر رسوخا واطمئنانا على مستوى الإبداع الذاتى وليس فقط تمسكا بالتراث واعتزازا بالهوية. وقد يكون المثل الأعلى فى اجتماع اقتصاد ماليزيا مع ثقافة مصر[1].

وهذا الكتاب لمؤلفه قاسم أحمد "الحديث، إعادة تقييم" هو تحقيق لمبدأ كانط "الجرأة على المعرفة" ضد سلطة الكنيسة مع أنه فى الإ سلام لا توجد كنيسة. ومع ذلك فالمعرفة الشائعة، والأفكار المستقرة والمعتقدات الشعبية تقوم بدور الكنيسة الأيديولوجى والسلطوى التى تمنع من حرية الفكر وتخيف المفكرين الأحرار وتحد من حرية البحث العلمى.

وإن نشر هذا الكتاب فى ترجمته الإنجليزية أو العربية أو فى أصله الماليزى لا يمثل أى .خطورة سواء بالنسبة للمؤلف أو للمترجم أو القارئ. فقد تناول باحثون وعلماء عديدون فى القرون الأربعة الأخيرة فى الغرب موضوع الصحة التاريخية للكتب المقدسة، سواء العهد القديم أو العهد الجديد، معبرين عن شكوكهم حولها. فتعود القراء على أمثال هذه الدراسات النقدية التاريخية للمصادر فى العصور الحديثة . وقد كان النقد أحد أسباب انشقاق البروتستانتية فى القرن الخامس عشر ووضع مبدأ" الكتاب وحده" دون أقوال الآباء. ومنذ ذلك الوقت شاعت أفكار الصحة التاريخية، نقد الروايات، التراث الشفاهى، الوحى والإلهام ، سواء فى الدراسات الدينية أو الدراسات الأدبية.

٢- أولوية القرآن على الحديث

والدعوة الرئيسية فى هذا الكتاب الحديث قد تم جمعه دون إذن من الرسول أومن الخلفاء الأربعة خوفا من خلط الحديث بالقرآن، المصدر الأول للإسلام. ونظراً للصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة، حاولت كل قوة سياسية إيجاد سند شرعى لمطالبها عن طريق رواية عدة أحاديث عن الرسول. فظهرت مجموعة من المسلمين الأتقياء مثل البخارى ومسلم من أجل جمع هذه الأحاديث بعد التحقق من صحتها التاريخية. ولم يكونوا هم أنفسهم دون تحيز سابق، من أجل تدعيم معارضتها السياسية. وشيئا فشيئا بدأ الناس فى نسيان القرآن ذاته، أول مصدر

---

(١) هذه المقدمة للترجمة العربية تحتوى على مضمون المقدمة للترجمة الانجليزية وأن اختلفت الصياغة مع بعض الزيادات عن دور مصر كجسر بين الشرق والغرب.

للإسلام، وتذكر الحديث وحده، المصدر الثاني. ونظرا لتعارض كثير من الأحاديث المروية مع القرآن، بل تعارضها فيما بينها، ظهرت ضرورة نقد الحديث كشرط لأى تغير إجتماعى سياسى.

فالقضية المحورية التى يبدأ منها قاسم أحمد هى قضية الحديث . وقد تم تدوينه وجمعه كما يقول بلا سند شرعى. وقد تم ذلك بناء على أهداف سياسية، وفى أتون الصراع السياسى فأخذ ما يتفق مع أهل السنة، الفرقة الناجية التى فى السلطة، واستبعدت أحاديث الفرق الهالكة وهى فرق المعارضة. بل ومنعت أحاديث تؤيد الفرقة الأولى، وتجرح الفرق الثانية. ثم بدأت الفرق الهالكة فى وضع أحاديث فى أتون المعارك السياسية. ومن ثم وجب إسقاطه كمصدر للتشريع والعودة إلى القرآ، والقرآن وحده . وأصبحت المعركة فى الملايو تعرف بمعركة الحديث.

هاجمه علماء الملايو، وأرادوا تطبيق قانون حماية الأمن الداخلى عليه وهو ما يعادل قانون الردة عندنا، ولكن النظام السياسى المستنير وعلى رأسه د .محمد محاضر رفض الإذعان للعلماء التقليديين ومطالبا إياهم بالرد عليه. فهو إجتهاد مثل غيره من الاجتهادات ، يتفق عليه أو يختلف معه. ويختلف معه رئيس الوزراء، وهما أصدقاء، منذ بداية حركة الاستقلال، ولكنه لا يمنع حرية الفكر، ولايضطهد رأيا حتى ولو كان خاطئا .

وعنوان الكتاب "الحديث – إعادة تقييم ". كتب الأصل الماليزى، وقام بالترجمة الإنجليزية سيد أكبر على، ومن الإنجليزية إلى العربية د. أحمد عبد الحليم عطية بعد أن كلفته بالأمر بناء على رغبة قاسم أحمد فى إعداد طبعة عربية مثل الطبعة الإنجليزية للأصل الماليزى.

ويتكون من خمسة فصول بإضافة إلى مقدمتين للمؤلف، الأولى للطبعة الماليزية والثانية للترجمة الإنجليزية التقليدية، وملاحظة المترجم. الفصل الأول: لماذا نثير هذه المشكلة ؟ والثانى رفض النظرية التقليدية، والثالث : مصدر الحديث، والرابع : نقد الحديث، والخامس: خاتمة، العودة إلى التعاليم الأصلية للنبى محمد ، القرآن. ويعقب الفصول الخمسة ملحق" منهجية علمية لفهم القرآن" وخاتمة، وقائمة بالمراجع .

و يستخدم المؤلف الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد ويبتعد عن الصورية والعرض الموضوعى الجاف. كما يكشف الأسلوب أحيانا عن بعض الحماس والخطاب الإنشائى حول الإسلام الأول وهزيمته للفرس والروم. فنقد الحديث دفاع عن القرآن، وترك الظن من أجل اليقين، وإطلاق العقل الإسلامى من عقاله والدخول فى رحابة الاجتهاد. لم التقيد بالتاريخ دون الانطلاق خارج التاريخ؟

الحديث داخل الزمان والمكان، والقرآن خارج الزمان والمكان . وكثير من هذه الروايات غير الصحيحة للحديث أصبحت مصدرا للتشريع إلزاما وجبرا فى حين أن القرآن أكثر تسامحا ورحمة . وكان الشافعى هو المسئول عن هذا التشدد عن طريق تقنين الحديث وبالتالي تضيق دائرة الاجتهاد، وجعل الحديث المصدر الثانى للتشريع، بل وأكثر أهمية من القرآن . كما جعل الإجماع أكثر أهمية من القرآن . وكان رائدا لهذه الحركة التى تسمى" أهل الحديث " فى مقابل" أهل الرأى"[1].

والحقيقة أن معركة الحديث ليست جديدة. فهى معروفة فى الاستشراق الغربى منذ القرن الماضى وتطرق إليها الفكر الإسلامى الحديث خاصة فى هذا القرن . ونظرا لإنكار المستشرقين الغربيين الوحى الإسلامى، ليس فقط الحديث النبوى بل أيضا القرآن، ونظرا لتعودهم على النقد التاريخى للكتب المقدسة فقد طبقوا نفس القاعدة على الحديث النبوى . وقد تعود الجمهور الغربى على هذا النقد نظرا لأن الوحى والإلهام فى نظرهم هما نفس الشئ . فالمسيح فى اعتقادهم هو الله، والرسول هو النبى . والوحى هو شخص المسيح وليس كلامه . والنبى هو كاتب الوحي ألهمته إياه الروح القدس نفثا فى الروع. وهو الذى يختار الألفاظ من عنده وطبقا لثقافته وبيئته . ومهما تغيرت هذه الألفاظ بتغير البيئات الثقافية يظل الوحى أى الإلهام ثابتا دون تغيير. وقد تطورت الروايات فى التاريخ كشهادات شخصية . وكما تطور التاريخ، تعمقت الشهادات. ليس الراوى، فى نظرهم، مجرد جهاز تسجيل، مجرد رسول يحمل رسالة بل هو شاهد عيان حى، يحيا وينفعل ويفهم ويتصور، ويدرك ويعبر. له أهدافه وغاياته، وله بيئته التى يدعوها إلى بشارته الجديدة. فالصحة التاريخية بمعنى تطابق رواية الراوى مع أقوال الرسول تصور آلى للشهادة، تغفل دور الراوى فى الفهم والإدراك وتقصر دوره على التبليغ. فى حين أن الراوى شاهد عيان يفهم ويتصور ويبدع شهادة قد تكون أكثر إقناعا وكشفا من مجرد قول الرسول، وأكثر بلاغة وقدرة على التأثير من مجرد الابلاغ . تكشف الرواية إذن عن بواعث الراوى ومقاصده وغاياته، وتعبر عن مستوى ثقافته، وتبين ولاءه لجماعته ومنافسته لغيرها من الجماعات التى تكون جماعة التلاميذ الأولى قبل مجمع نيقية الأول. السؤال الآن : هل هذا التصور للرواية نضج أم انحراف، إبداع أم تزييف. أصالة أم تغريب؟ يختار التراث اليهودى المسيحى الإجابة الأولى بينما يختار التراث الإسلامى البديل الثانى. وكما أن مسار الحديث مشابه لمسار الكتب المقدسة فإنه خضع لنفس قانون الانحراف عن النواة التاريخية الأولى .

---

(١) وهذا أيضاً موقف أ.د. نصر حامد أبو زيد فى كتابه "الشافعى، وتأسيس الأيدلويوجية الوسطية"، سينا، القاهرة ١٩٩٢.

وقد اتُهم بعض المفكرين العرب والمصلحين الدينيين مثل سيد قطب بالإقلال من قيمة الحديث لصالح القرآن، بصرف النظر عن الدوافع إلى ذلك، سواء كانت مشابهة لدوافع المستشرقين أم مختلفة عنها . لم ينكر المفكرون المحدثون الوحى ولكنهم أرادوا تحرر المسلمين من إسار النص والدعوة إلى الاجتهاد طبقا لروح الإسلام والمقصد العامة للشريعة . وقد تساعد المبادئ العامة للقرآن على ذلك أكثر من تفصيلات الحديث . ففى الأصل قوة على التحرر أكثر مما فى الفرع. وتأتى كثير من القوانين الضارة والمعتقدات الخرافية من الأحاديث الموضوعة. الحديث يفرق والقرآن يجمع .

٣- نقد الحديث عند القدماء

وقد كان القدماء على وعى بمشكلة الصحة التاريخية للروايات. فقد تم حفظ القرآن كتابة منذ وقت الإعلان عنه . جُمع وقورنت نسخه وتوحدت لهجاته على لهجة قريش فى عصر عثمان، الخليفة الرابع. لم يمر القرآن بفترة من النقل الشفاهى كما هو الحال فى الحديث . وقد وضع القدماء علما بأكمله، علم مصطلح الحديث لوضع قواعد من أجل التحقق من صحة الحديث فى التاريخ.

أولا :تحليل ألفاظ الرواية وتصنيفها فى خمسة أنواع، من أكثرها يقينا إلى أقلها يقينا، من أجل ضمان الرواية المباشرة وهى : سمعت، قال، أمر، أمرنا، كانوا يفعلون.

ثانيا : الحديث المتواتر للصحيح يعتمد على شروط أربعة : الأول النقل عن العدد الكافى من الرواة، وهو العدد الذى يمحى عنده كل شك، أقل الجمع فيه ثلاثة، والثانى إستقلال الرواة عن بعضهم البعض مما يمنع أى تواطؤ على الكذب، والثالث تجانس إنتشار الرواية فى الزمان وعبر أجيال الرواة حتى لا يجُهل، والرابع الاتفاق مع شهادة الحواس والعقل ومجرى العادات من أجل استبعاد كل الجوانب الخرافية فى الرواية.

ثالثا: الحديث الآحاد الظنى وهو المتواتر الذى يخل بأحد شروطه الأربعة، ظنى فى النظر يقينى فى العمل، فى حين أن المتواتر يقينى فى النظر والعمل على السواء . ويمكن ضمان الصحة التاريخية لخبر الآحاد عن طريق تحليل شعور الراوى من أجل التحقق من عدالته وشروطها مثل: الإسلام والبلوغ وسلامة الحواس والذاكرة والكلام. وقد وضع القدماء علما مساعدا هو علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال من أجل دراسة أشخاص الرواة وانتماءاتهم الفكرية والمذهبية.

رابعا: قد تكون الرواية أيضا مدونة ، منقولة من يد إلى يد، وليست فقط من فم إلى أذن. يمكن للشيخ الاجازة بالرواية للمريد من هذا الكتاب المدون، وهو طريق المناولة. ويمكن للمريد أن يقرأ ثم يجيز الشيخ قراءته وهو طريق الإجازة. هذه الطرق للنقل المدون تستبعد كل إحتمالات التزييف والتغيير والتبديل.

خامسا: ليست الرواية فقط السند بل تضم أيضا المتن . وهناك عدة مستويات للمتن، تتراوح بين النقل الحرفى والنقل المعنوى. وأكثرها يقينا النقل الحرفى ونقل الرواية بنفس ألفظها. وأقلها يقينا نقل الرواية بمعناها لا بألفظها بل بألفظ أخرى شبيهة تخاطر بالزيادة أو النقصان أو بلإيحاء بظلال جديدة من المعانى . النقل المعنوى ظنى.

وباختصار، يهدف علم مصطلح الحديث إلى التحقق من الصحة التاريخية للروايات. ويقوم العلم كله على تصنيف الأخبار إلى ثلاثة أنواع : الصحيح، والكاذب، والمتوقف فيه.

كما درس العلماء القرآن ووضعوا نظرية النسخ، تطور النص فى التاريخ، سواء كان من القرآن أو من الحديث . فالسابق منسوخ، واللاحق ناسخ. ويمكن نسخ القرآن بالقرآن ، والحديث بالحديث. ولا يمكن نسخ القرآن بالحديث أو الحديث بالقرآن. وفى هذه الحالة يسمى تخصيصا أو إستثناء أو تقييدا .

كما وضع القدماء علوما مساعدة من أجل الحفاظ على إتساق النسق القانونى، وذلك مثل علم التعارض والترجيح فى حالة وجود تعارض ظاهر بين نصوص القرآن أو روايات الحديث أو بين نص قرآنى وحديث أو بين خبر الآحاد والقياس. ولا يقع تعارض بين نص و إجماع لما كان الإجماع يقوم على نص. كما أنه غير ملزم للأجيال القادمة.

فإذا كان هذا هو الإطار المرجعى القديم لمشكلة صحة الحديث . وكان هذا هو إجتهاد القدماء فى وضع منطق دقيق للرواية فى التاريخ من أجل ضمان صحتها، سابقين فى ذلك علم النقد التاريخي للكتب المقدسة فى الغرب، و كما إعترف بذلك ريتشارد سيمون واسبينوزا ورينان ، أنهم تعلموا نقد النصوص من علم الحديث عند المسلمين، فلماذا تركه المؤلف وأخذ الإطار المرجعى الغربى بدلا منه؟

لايعنى ذلك أن القدماء قد أبدعوا كل شئ، بل يمكن تطوير مناهجهم النقدية من الداخل والبناء عليها بدلا من تجاهلها وإسقاطها والاعتماد على مناهج نقدية لاحقة وافدة من الغرب؟

٤- إدعاء المحدثين

يعتمد المؤلف على الغرب كإطار مرجعي له قد يوحي بأن الإشكال غربي وليس إسلاميا، النقد التاريخي للكتب المقدسة، الذى شاع فى الغرب الحديث للعهدين القديم والجديد. وكان من الطبيعي أن ينشأ ذلك فى سبعمائة عام من موت موسى، وأثناء الأسر البابلي، وفى حالة الإنجيل بعد ما لا يقل عن ثلاثين عاما فى حالة إنجيل مرقص أقدم الأناجيل أو ما يقارب قرنا من الزمان فى حالة إنجيل يوحنا. يشير المؤلف إلى نقد الكتب المقدسة، ويسمى القرآن الكتاب المقدس، ويستشهد بمراجع غربية أكثر مما يستشهد بأمهات كتب مصطلح الحديث، ربما لأنه لا يعرف العربية، والمصطلح الإسلامي، وربما بدافع التسويق فى الغرب، وكأن الكتاب كتب للقراء الغربيين وليس لعلماء المسلمين . كما يتضح الإطار الغربي ربما فى أثر دراسات المستشرقين فى نفس الموضوع والانتهاء إلى نفس الموقف، التشكك فى صحة الحديث كله كجزء من أدبيات الغرب الحديث وتطبيق مناهج النقد التاريخي العربي الحديث على الحديث النبوى فى الشعر الجاهلي خاصة فى القرن التاسع عشر أثناء ازدهار المنهج التاريخي وسيادة النزعة التاريخية، تشككا فى أصول الثقافة العربية والدين الإسلامي. لذلك يظهر التاريخ الميلادى سواء بمفرده أو مع الهجرى بمفرده (١) .

كما يحيل المؤلف إلى التراث اليهودى والمسيحي خاصة من التراث الغربي وإلى بعض الأدباء وعلماء الاجتماع ويشير إلى التراث اليهودى الشفاهي والمكتوب فى القرن الخامس قبل الميلاد، وإلى العالم اليهودى يهودا جلودين، وأن الله أرسل عيسى لبني إسرائيل ثم انحرف العلماء عن دعوته كما انحرف العلماء عندنا. فقد إعتبر المسيحيون عيسى ابن الله، وسيطرت الكنيسة على أوربا . وتحداها كانط بشعاره "الجرأة من أجل المعرفة" ما سمح لأوربا الحديثة بأن تكون لها الريادة فى مختلف مجالات المعرفة والتقنية. ويحيل إلى نشأة العلمانية الحديثة فيأوربا ونهايتها بالفشل . وقد أدرك الأوربيون حرية الفكر بعد نجاح الغرب ، فتقدموا بسبب حرية الفكر . وهم الآن نموذج للمسلمين وكأن على المسلمين ترك تقليد القدماء لتقليد المحدثين . وقد آثر الغرب التشكك فى صحة الكتب المقدسة وإعادة

---

(١) التاريخ الميلادى مثل: تفكك الامبراطورية الإسلامية فى ١٢٥٨ م ، توقف الإبداع فى القرن الرابع عشر بعكس قوته خلال ثلاثة قرون من التاسع حتى الحادى عشر، آخر فيلسوف عربي عظيم هو ابن خلدون الذى توفى عام ١٤٠٦ م، الدولة الناشئة فى السابع الميلادى ، والإمام الشافعي توفى فى ٨٢٠ ، ووقوع المسلمين فى التقليد منذ القرن الثانى عشر حتى القرن التاسع عشر. مع بعض الأخطاء مثل : توفى ابن رشد عام ١٧٦٢ م . والتاريخ الجامع بين الهجرى والميلادى مثل الشافعي ٢٠٤ هـ والتاريخ الهجرى مثل: البخارى ٢٥٦ هـ، الترمذى ٢٧٩ هـ، إبن ماجه ٢٧٣ هـ ، النسائى ٣٠٣ هـ ، مسلم ٢٦١ هـ ، أبو داود ٢٧٥ هـ، الكليني ٣٢٨/٣٢٩ هـ، ابن بابويه ٣٨١ هـ، الطوسى ٤٦١ هـ،المرتضى ٤٣٦ هـ .

تدوين النصوص ، وكما فعل طه حسين فى الشعر الجاهلي. ويحيل إلى الصراع بين الدين والعلم فى القرن التاسع عشر فى الغرب . ويستشهد بالدكتور موريس بوكاى وهو طبيب فرنسى مشهور، وعضو الأكاديمية الفرنسية للعلوم بعد أن قام بدراسة متعمقه للقرآن. كذلك إكتشف المؤلف تعارض بعض الأحاديث مع حقائق العلم مع أن المقصود من هذه الأحاديث - لو صحت - الصورة الفنية وليس الحقيقة العلمية. كما يحيل المؤلف إلى بعض الأدباء مثل دستويفسكى، وألبيركامو، وجان بول سارتر، وييتس، وإليوت لتحليل أزمة العصر،وكأن الكتاب موجه لمخاطبة القارئ الأوروبى . كما يحيل أيضا إلى بعض علماء الاجتماع مثل سوروكين وإلى كتابه المقتدر" أزمة عصرنا".

قد يكون الهدف من الكتاب القارئ الغربى للتعرف على الإسلاميين المحدثين من أجل نيل الشهرة فى الغرب الذى يسيطر على مراكز الإعلام والثقافة والنشر. وقد يكون السبب إنتشار الثقافة الغربية فى الملايو واعتبارها مقياسا للتحديث، وعلى قدرها يقاس الموروث كله بما فى ذلك العلوم النقلية. هذا الإطار الغربى لعلم الحديث يجعل المجدد عرضة للاتهام بالتغريب ومن ثم يمكن إستئصاله من ثقافته وحضارته الموروثة. وإن معرفة أكثر بعلوم الحديث القديمة وباللغة العربية تساعد على حسن عرض قضيته إعتمادا على الآليات القديمة وتطويرا لها. يستحيل التجديد دون الحفر فى القديم. يأتى التجديد من الداخل وليس من الخارج.

لذلك تتحدث المقدمة عن أزمة عصرنا وتكون سهما طائشا فى الهواء. أى عصر؟ عصر الغرب أم عصر الملايو؟ نهاية القرن العشرين أم بداية القرن الخامس عشر؟ إن الثقافات والحضارات لا تعيش فى نفس العصر كوعى تاريخى حتى ولو تعاصرت، فالزمان الداخلى هو الزمان التاريخى، فى حين أن الزمان الخارجى مجرد مكان.

٥- الأحكام المطلقة

فإذا ما أصبح علم الحديث هو الإطار المرجعى للدراسة فانها تضمنت الأحكام المطلقة الآتية:

١- لا يوجد موقف كلى، قبول الحديث أو إنكاره. بل هناك أحاديث محددة، مختلف فى درجة صحتها التاريخية، يدرس كل منها على حدة طبقا للقسمة الثلاثية للخبر: الصحيح، الكاذب، ما يتوقف فيه.

٢- لا يوجد موقف كلى لقبول الحديث أو رفضه بل توجد حالات جزئية، فى أى موضوع بقبل الحديث أو يرفض. فمثلا حديث "لا وصية لوارث" يكمل آية الميراث. وحديث "فى سائمة الغنم الزكاة" تكميل لتشريعات الزكاة فى القرآن.

وهناك أحاديث أخرى موضوعة فى قضية المرأة ـ مثلا ـ تتعارض مع أحاديث صحيحة أخرى أو مع آيات القرآن فى نفس الموضوع.

٣- ليست الأحاديث على درجتين فقط، صحيحة أو موضوعة بل هى على درجات من حيث السند ومن حيث المتن. فمن حيث السند هناك المتواتر والآحاد، ومن حيث المتن وهناك الحديث الصحيح لفظا ومعنى. وهناك الحديث المنقول بالمعنى دون اللفظ. وهناك حديث موضوع بالمعنى دون اللفظ وحقيقى فى معناه من حديث آخر صحيح.

٤- والخطأ الأكبر في الاستدلال هو الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل. فنظرا لوجود حديث ضعيف أو موضوع، إذن يجب رفض الحديث كله كمصر من مصادر التشريع. فى حين أن المنطق يقتضى الانتقال من الحكم على الجزء إلى الحكم على الجزء وهو التمثيل. فنظراً لوجود حديث ضعيف أوموضوع، إذن يجب استبعاد هذا الحديث كمصدر للتشريع وهو أيضا خطأ يقوم على الأنتقاء، الانتقاء لحديث موضوع ثم الحكم على مجمل الحديث بأنه كذلك.

٥- والحديث الصحيح لا يمكن رفضه. والحديث الأقل صحة يمكن تأويله بحيث يتفق مع الحديث الصحيح ذى الأصل القرآنى. وهناك عدة وسائل للجمع بين حديثين أو آيتين أو آية وحديث يبدوان متعارضين مثل النسخ والتخصص والاستثناء والتقييد. ليس الرفض موقفا مبدئيا إنفعاليا وإلا كان موقفا مجانيا، الغاية منه الشهرة والإثارة والدعاية واحتلال منصب المفكر الحر الشاغر فى كثير من المجتمعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا.

٦- وهناك فرق بين نقد الحديث ورفض الحديث. فقد نقد القدماء والمحدثون الحديث من أجل تخليصه من الأحاديث الموضوعة. ولم يرفضه أحد من علماء الحديث سنة أو شيعة باعتباره المصدر الثانى من مصادر التشريع.

٧- يمكن نقد الحديث من داخل علم الحديث ذاتة طبقا لقواعد علم مصطلح الحديث كما وضعها القدماء والتى كانت أحد مصادر نشأة علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى العصر الحديث فى الغرب، كما اعترف بذلك رينان مطبقا قواعد علم مصطلح الحديث للتحقق من صحة روايات العهدين القديم والجديد فى مجلداته بعنوان "مصادر المسيحية"، "تاريخ شعب بنى إسرائيل". وشروط التواتر الأربعة كافية لضمان تطابق الرواية مع العقل والحواس وهو ماسماه المؤلف المنطق وتاريخ العلم. كان يمكن للمؤلف تطوير القواعد القديمة وجعلها أكثر إحكاما، أفضل من رفض الحديث جملة وتفصيلا. ولم يكن علماء النقد المحدثون أكثر دقة من علماء الحديث القدماء. وما قدمه المؤلف من قواعد جديدة لنقد الحديث أقل بكثير مما وضعه القدماء والذى كان بداية النقد الغربى الحديث.



٦- الأحكام العامة

وعلاوة على ذلك، يتضمن الكتاب أحكاماً عامة عديدة تناقض الحقائق التاريخية التى بسببها يقدم المؤلف نقده الجديد للحديث. وتحتاج هذه الأحكام إلى مزيد من الدقة والتفصيل على النحو الآتى:

١- إن المسلمين يتبعون الحديث ويهجرون القرآن. والحقيقة أنه لا يوجد مسلم واحد يمكن إتهامه هذا الاتهام، إهمال القرآن، المصدر الأول للتشريع لحساب الحديث، المصدر الثانى، وإلا اختلطت أولويات المصادر.

٢- يوجد تعارض بين القرآن والحديث، وكل من يقلل من شأن الحديث يكون كافرا! وهذا حكم عام درسه القدماء فى موضوع التعارض والتراجيح بين الأدلة النقلية. ولا يكفر منكر للحديث لأن الحكم بالكفر والإيمان على البشر من حق الله وحده وليس من حق البشر.

٣- الحديث مجرد تعاليم مزيفة نسبت إلى النبى. وهو حكم غير صحيح لأنه لا يقوم على التمييز بين الحديث الصحيح المتواتر والحديث الظنى الآحاد، والأحاديث الموضوعة.

٤- لم تفرض الصلاة ليلة والمعراج. وهو حكم غير صحيح مناقض لما علم بالضرورة وهو فرض الصلاة هذه الليلة. كما أن الموضوع كله لا صلة له بالحديث، صحيحا ما أن موضوعا أو بضرورة نقد الحديث.

٥- قانون الميراث الذى يعطى الذكر مثل حظ الأنثيين فى رأى المؤلف منصوص عليه فى الحديث مع أنه مذكور فى القرآن. ولا ينال هذا القانون من حقوق المرأة لأن المرأة قبل الإسلام لم يكن لها حق على الإطلاق فى الملكية أوفى الميراث.

ولقد حاولت الشريعة الإسلامية تغيير الأمر الواقع تدريجيا. بالإضافة إلى أن وحدة التحليل هى الأسرة. وكل أسرة لديها إرث مساو للأخرى، نصيب ونصف. فكل أسرة بها ذكر وأنثى.

٦- طاعة الزوجة لزوجها فى الصوم خارج رمضان ليس فيها إقلال من شأن المرأة أو من حريتها، بل من أجل حل قضية الولاء المزدوج عند المرأة بين فعل المندوب (الصوم خارج رمضان) وفعل الواجب أو الفرض وهو الزوجة لزوجها.

٧- إن أخطاء الشافعى - حتى لو ثبتت - لا تبرر الشك فى صحة الحديث كما يقول المؤلف بل يطلب تصحيحها من العلماء بعده. أراد الشافعى تقنين النظام الشرعى وليس إزاحة القرآن جانبا أو إيقاف الاجتهاد.

٧- السلب والايجاب

وفى النهاية، يمكن إبداء سبع ملاحظات عامة على الكتاب ورسالة المؤلف:

١- إن إعطاء الأولوية للقرآن على الحديث هو مزايدة على القرآن. وهو موقف لا جديد فيه لأنه هو الموقف الذى أجمعت عليه الأمة فى حالة التعارض بين الاثنين. ولماذا يكون التمسك بالقرآن على حساب الحديث؟ إن شعار "العودة إلى القرآن" شعار سلفى رفعه كل المصلحين محافظين وتقدميين. إنما القضية العودة إلى القرآن لصالح من؟ إن القرآن نفسه يمكن نقده ووضعه فى إطاره التاريخى، كيف تم تدوينه وجمعه وتفسيره. فلا شئ يستعصى على النقد. وبسبب المزايدة على القرآن ظهر الملحق فى آخر الكتاب "منهجيه علمية لفهم القرآن' خارج الموضوع وهو نقد الحديث ويتعلق بعلم آخر هو علم التفسير وليس علم الحديث. وأن إهمال القرآن والتمسك بالحديث كسبب لانهيار المسلمين، خطابة شائعة. فلا يمكن تفسير الانهيار بسبب واحد دون الأخذ فى الاعتبار الأسباب الاجتماعية والسياسية والتاريخية. ولا تقوم النهضة بعامل واحد بسيط وساذج، مجرد شعار "العودة إلى القرآن" وترك الحديث، بل تغيير الأسباب الاجتماعية والسياسية فى العالم الإسلامى. إن شعار "العودة إلى القرآن" سلاح ذو حدين، يرفعة التقليديون والتجديديون على حد سواء ، دفاعا عن الوضع القائم أو تغييراً للوضع القائم، من أجل الثبات الاجتماعى أو من أجل الحراك الاجتماعى. وإن الأوامر الدينية والخلقية تعبر عما ينبغى أن يكون ولاتصف ما هو كائن. كما أن الأحكام العامة مثل توقف الابداع كلية بعد ابن خلدون لا يتفق مع حقائق التاريخ وإبداع المسلمين بعد ابن خلدون فى علم الفلك وفى العلوم الرياضية وفى الفلسفة منذ القرن التاسع الهجرى حتى القرن الثانى عشر.

٢- والموضوع مثير، نقد الحديث، وإعادة تقسيمه، والعودة إلى القرآن، ولكنه ليس موضوعا جديدا. ففى هذا العصر، عصر الصحوة الإسلامية، يأتى الشك فى صحة الحديث على الصفحات الأولى، ويكون مناسبة جيدة لكل مجدد يريد نيل الشهرة خاصة فى المجتماعات الإسلامية التقليدية فى أفريقيا وآسيا فى العالم الإسلامى غير الناطق بالعربية. وإن إثارة مثل هذه القضية وإقامة مثل هذه الدعوى يكون عملا فقهيا خالصا لا ينتج عنه أى أثر عملى أو يحقق مصلحة عامة وتكون

دعوة مجانية لا أثر لها فى الواقع السياسى والاجتماعى وفى حياة الناس. ضررها أكثر من نفعها . وتؤدى إلى قسمة المجتمع فريقين: فريق مع، وفريق ضد. وتحدث فتنة كبرى فى وقت يكون المجتمع فيه أحوج إلى الوحدة الوطنية. كما تثير الإسلام التقليدى وتضطره إلى الدفاع عن نفسه ضد المفكرين المحدثين. ولما كان الإسلام التقليدى هو إسلام الأغلبية، والإسلام التجديدى هو إسلام الأقلية فإن قضية التجديد تكون هو الخاسرة. وبدلا من أن يؤدى إلى تقدم المجتمع يؤدى إلى رد فعل عكسى والتمسك بالمحافظة على القديم . ويتم استبعاد المجدد، وتكفيره، وربما تصفيته الجسدية . وفى المجتمعات التقليدية لا يمكن تحقيق التقدم عن طريق إنكار الأصول. وإن التحدى أمام المجدد ليس كيفية الصلاة فى مكوك الفضاء لأن المسلمين لم يحلوا بعد مشاكلهم على الأرض وهو تحقيق الحد الأدنى من الحاجات الأساسية. وقد كان الفقه الافتراضى أحد أسباب الانهيار وأحد مظاهره. وإن الاعتماد على كتاب رشاد خليفة" الكمبيوتر يتكلم: رسالة الله إلى العالم"، وعلى دعوته عن رقم ١٩ السرى، وحساب الحروف الذى ينتهى إلى معرفة متى تقوم الساعة يجعل قضية التجديد ضعيفة. وصورة الرجل هى صورة المدعى القادر على تحويل الأمريكيين إلى الإسلام فى دقائق معدودات فى الطائرات! وقد اعتبرت دعوته التى بشر بها فى مسجد توسكان بأريزونا مجرد هرطقة أدت بصاحبها إلى الموت إغتيالا من أحد المتعصبين.

٣- وقد أدى نقص المعرفة بالمصطلحات العربية واستعمال المصطلحات الإنجليزية المترجمة وغير المطابقة إلى عديد من سوء الفهم. مثلا لا تطابق المصطلحات الإنجليزية Allegorical Decisive, المصطلحات العربية: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم المتشابه، المجمل والمبين.. إلخ. وتنشأ مشاكل أخرى عديدة من قراءة القرآن باللغة الإنجليزية مثل "لامستم النساء" فلا تعنى حرفيا لمس النساء بل أيضا المعاشرة الجنسية.

٤- يستعمل المؤلف عديدا من الحجج النقلية لإثبات دعواه بالرغم من حدود هذه الحجج فى الإقناع والبرهان. الحجج النقلية، حجج الموقف السلفى الذى ينتقى ما يشاء، ويترك مايشاء،وهو سلاح مزدوج . إذ يستطيع الخصم إعادة تأويلها واستخدامها لإثبات نقيض الدعوى. كما يستطيع انتقاء حجج مضادة عكس ما يريد المؤلف إثباته ، حجة بحجة ونصا بنص، ويتحول الموضوع إلى تراشق بالنصوص. وبعض القضايا المثارة مكانها فى علم الكلام وليس فى علم الحديث،

وذلك مثل قضية الجبر والاختيار أو القضاء والقدر وخلق الأفعال، معجزات الرسول، أمور المعاد والمهدي المنتظر، والإيمان والعمل ....الخ.

٥- وبعد كل هذا النقاش وقسمة الأمة فريقين، واحد مع الحديث وآخر ضد الحديث تبدو الحصيلة بسيطة للغاية، وتقليدية، ولا خلاف عليها. لا يمكن رفض الحديث كمصدر ثان للتشريع طالما لا يتعارض مع القرآن! لماذا إذن كل هذه المعركة بين أنصار الحديث وخصومه؟

٦- بالرغم من هذه الملاحظات إستطاع المؤلف أن يثير من جديد إشكالا قديما، مع قدر كبير من الشجاعة .أ برز أهمية الحديث المتواتر، وبين أن عدد الآيات التى تحتوى على شرائع قليلة للغاية، لا تزيد على أربع عشرة آية، وخلو هذه الآيات من المعانى المجازية، وضرورة نقد جديد للحديث. ليس فقط فيما يتعلق بالسند بل أيضا ما يتعلق بالمتن، وأهمية إعادة تبويب الحديث طبقاً لأولوية الموضوعات فى هذا العصر، وإعطاء الأولوية للمعاملات على العبادات، وإبراز اجتهادات القدماء فى تأسيس نقد الحديث، ودور الخلافات السياسية فى تدوين الحديث بل فى صياغة المتن.

٧- يستطيع المؤلف، وهو الرئيس السابق للحزب الاشتراكى الماليزى، أن يركز فى دراساته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية للملايو، وأن يناضل من أجل الحرية والعدالة الاجتماعية . وبهذه الطريقة يكون أكثر نفعا، وأبلغ أثرا وأقدر على تجميع الناس فى الملايو بدلا من شق الصف الداخلى وإحداث فتنة فى الأمة بين أنصار الحديث وخصومه فى موضوع نظرى فقهى خالص، لا يحله إلا أهل الاختصاص فى الجامعات ومراكز الأبحاث بعيدا عن الجمهور وتحزب الناس وسطوة الرأى العام.

وبالرغم من هذه الملاحظات النقدية والتى هى أقرب إلى المراجعة للكتاب منها إلى مقدمة وتحية، فإن الكتاب يمثل جرأة فكرية. أثار موجة من النقاش فى الملايو وبين أوساط المثقفين والعلماء والسياسيين .فالثقافة سياسة، والسياسة ثقافة . الهدف منها التناصح بين العلماء ، ومراجعة بعضهم بعضا، فالكل راد والكل مردود عليه . وللمخطئ أجر وللمصيب أجران [1] .

---

(١) ملاحظة المؤلف على التقديم

صديقى الدكتور حسن حنفى الأستاذ بقسم الفلسفة جامعة القاهرة تكرم بالموافقة على كتابة مقدمة لهذه الترجمة، وهو يقول فى خطابه المؤرخ فى ١٨ يناير ١٩٩٦، والذى أرسله مع نسخة خطية =

= للمقدمة أننى "لم أترك مفرا من إثار مناقشة عامة، إن المديح والإطراء لا جدوى لهما، لكن فتح الحوار معك يجدى أكثر".

ومنذ طباعة النسخة الماليزية الأصلية للكتاب فى عام ١٩٨٦ لم أكن أبداً الطرف الذى يرفض الحوار حتى لو كانت كفتى غير راجحة ، فقبل نشر الكتاب مباشرة كان لى حوار مع "الرابطة الماليزية لرجال الدين" (علماء اللاهوت) لكنه لم يكتمل نظرا لرفض رجال الرابطة أن يكملوه. أما بعد نشره بشهر واحد فقد كان لى حوار آخر مع حركة الشباب الماليزى المسلم. M .A .B .T وقد فشل هذا أيضا فى أن تكون له أى نتيجة إيجابية، لأن شباب الحركة حكموا علىّ من وجهة نظرهم وأدانونى وأدانوا كتابى، رغم أنهم أكدوا لىّ قبل بدء الحوار أنهم لم يقرءوا شيئا.

ولأننى كنت دائما أرغب فى حل هذه المشكلة عن طريق الحوار، فقد تقبلت المقدمة المليئة بالنقد التى كتبها الدكتور حسن حنفى لهذه الترجمة، ولكننى مندهش إلى حد ما من المنهج الذى اتبعه الدكتور حسن فى النقد، فقد خلط بين حجج مستقاة من مصادر سلفية وأخرى من مصادر حديثة .. فقوله لأنه تم الإجماع على أن الحديث هو المصدر الثانى للتشريع فى الإسلام، وأن ذلك لم يعد محل جدل هو قول يندرج تحت الحجج السلفية التقليدية أما قوله أن المجادلة فى الحديث عمل غير مثمر لأنه لاعلاقة له بتحديث المجتمع الإسلامى، فهو قول ينتمى للحج الحديثة.

وظنى أن كتابى هذا يرد على هذه الادعاءات بشكل جيد، لذلك فلن أتحدث فى هذا الموضوع ثانية فى الوقت الحالى.

وأنا أرفض النقد الذى وجهه لى الدكتورحنفى بسبب استخدامى لأمثلة من التقدم الثقافى فى الغرب، حيث يرى أنها أمثلة غريبة عنا، ولاتنطبق علينا. فمنذ رحلات الاستكشاف التى كان يقوم بها الأوروبيون فى القرن الخامس عشر، ضعف تأثير الحدود بين الدول،"أصبح العالم دولة واحدة"، والحق أن علينا أن نذهب كما ذهب إقبال، إلى أن مجئ محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ أول وآخر نبى مرسل للعالم عبر التقدم العلمى التكنولوجى الحديث، وما ندعوه نحن الحضارة الغربية الحديثة هو فى الحقيقة حضارة عالمية لأنها تحوى إسهامات من كافة الحضارات الشرق أوسطية واليونانية والرومانية والفارسية والعربية والهندية والصينية.

ومما يدعوا للدهشة أيضا أن الدكتور حسن حنفى يؤكد أن الشعار الذى ينادى به"العودة للقرآن" هو شعار مشترك بين جميع الحركات السلفية سواء أكان من دعاة الإصلاح المحافظين أو المحدثين، فعلى حد علمى أن محمد عبده رائد هذه الحركة السلفية دعا إلى نبذ المذهب والتقليد وإلى إعادة فتح باب الاجتهاد وإلى النهل من المعرفة الغربية ولكن بعد نقدها، وكانت مراجعه الأساسية هى القرآن والحديث. وهنا يكمن فشل الحركة كما سبق أن أشرت، فالحديث هو كل شئ آخر يجب الحكم عليه فى قياسه على القرآن

ويجيب د.حسن حنفى ـ وهو على حق ـ عن هذه النقطه فيقول أنه حتى فهمنا القرآن يمكن أن يخضع للنقد إذ أنه لا شئ يعلو على النقد، وأنا أعتقد أن د. حسن كان يعنى أن فهم الناس وتفسيرهم للقرآن هو الذى يمكن أن يخضع للنقد إذ أن القرآن هو تجلى الله النهائى للبشر، وأنه منذ تنزيله محفوظ من قبل الله.

ومع ذلك فالهدف النهائى هو أن يكشف الزيف ويثبت الحقيقة، وبهذا المعنى فإن القرآن هو فى ذاته نقد، وعلى ذلك فهو فوق أى نقد.

والآن أترك القارئ ليحكم بنفسه.

المحتويات

(٤)

من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى
قراءة فى الجوانيه

عثمان أمين (١٩٠٨ - ١٩٧٨)

(٥)

من المثالية المعتدلة إلى الواقعية الجذرية
تحية إلى وحوار مع
توفيق الطويل (١٩٠٥ - ١٩٩١)

(٦)

الجديد فى القديم

تحية وحوار فى الذكرى السنوية الأولى

محمد عبد الهادى أبو ريدة (١٩٠٩ -١٩٩٣)

(٧)

إستراتيجية الاستعمار والتحرير

مراجعة وحوار

جمال حمدان (١٩٢٨-١٩٩٣)

(٨)

تجديد الفكر العربى

إشكال التواصل والانقطاع

زكى نجيب محمود (١٩٠٥ـ ١٩٩٣)

(٩)
عربيان بين ثقافتين
قراءة وحوار
زكى نجيب محمود (١٩٠٥ – ١٩٩٣)

(١٠)
الفيلسوف الشامل، مسار حياة وبنية عمل
فى عيد ميلاده الثمانين
عبد الرحمن بدوى (١٩١٧ –)



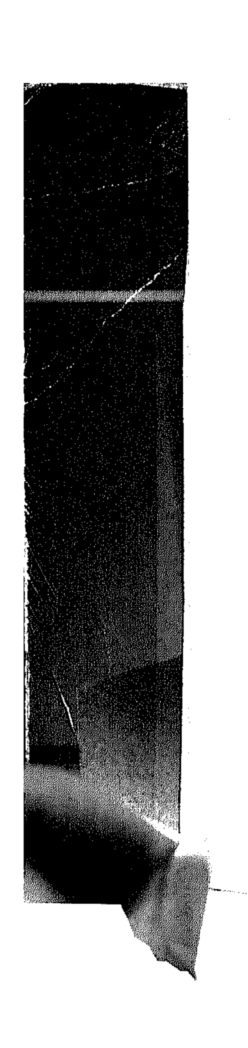
(١١)
من المطابقة والتأثير إلى القراءة والابداع
مراجعة لكتاب أرسطوطاليس فى الشعر
شكرى عياد (١٩٢١ -)

(١٢)
قراءة "مفهوم النص"
عرض ومراجعة
نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ -)

(١٣)
علوم التأويل بين الخاصة والعامة
قراءة فى بعض الأعمال
نصر حامد أبوزيد (١٩٤٣ -)

(١٤)
علم الحديث
بين نقد القدماء وادعاء المحدثين
قاسم أحمد (١٩٣٣ –)





لنفس المؤلف

ولاً ـ تحقيق وتقديم وتعليق :

١ـ أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقـه، جزءان. المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥.

٢ـ الحكومة الاسلامية للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٧٩.

٣ـ جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى ، القاهرة ١٩٨٠.

انياً ـ إعداد واشراف ونشر :

١ـ اليسار الاسلامى، كتابات فى النهضة الاسلامية، العدل الاول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

الثاً ـ ترجمة وتقديم وتعليق :

١ـ نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لاوغسطين، الايمان باحثا عن العقل لا نسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الاولى، دار الكتب الجامعية، الاسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية ، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢ـ اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة بيروت ١٩٨١.

٣ـ لسنج : تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤ـ جان بول سارتر : تعالى الانا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً ـ مؤلفات بالعربية :

١ـ قضايا معاصرة، الجزء الاول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية. دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢ـ قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر الغربى المعاصر، الطبعة الاولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٨٨.

٣ـ التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الاولى المركز العربى للبحث والنشر ، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير ، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤ـ دراسات اسلامية، الطبعة الاولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥ـ من العقيدة إلى الثورة، محاولة لاعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الاولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦ـ دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨.

٧ـ حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٨ـ مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١.

٩ـ هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

حـ١ التراث والعصر والحداثة.

حـ٢ الفكر العربى المعاصر.

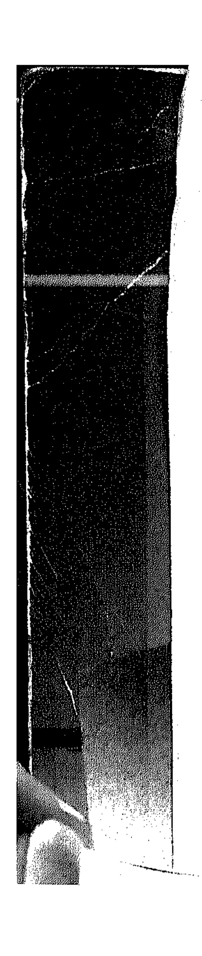
١٠ـ جمال الدين الأفغانى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

خامساً ـ مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

1- Les Méthodes d'Exégése essai sur La science des Fondements de la Compréhensio, ilm usul al - Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégése de la phénoménologie, l'Etat actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénoméne religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégése, essai une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (pairs, 1966), Le Caire, 1988 (sous - press).



4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianity and Islam, Anglo-Egyption Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo - Egyption Book shop Cairo, 1995.

هذا الكتاب

ارتبطت نشأة الفلسفة المعاصرة فى مصر بنشأة الجامعة المصرية باكتتاب المصريين وهباتهم فى ١٩٢٥ بعد ثورة ١٩١٩. ولا عجب أن يكون أمامها الآن النصب التذكارى للشهداء وتمثال نهضة مصر قبل كوبرى الجامعة.

وتوالت عليها أربعة أجيال : جيل مصطفى عبد الرزاق وطه حسين، جيل الرواد الأوائل الذين أسسوا مدارس فكرية ونقدية مازالت مستمرة حتى الآن. والجيل الثانى، جيل تلاميذهم : توفيق الطويل، عثمان أمين، محمود قاسم، محمد عبد الهادى أبو ريدة، أحمد أمين، شكرى عياد، زكى نجيب محمود، عبد الرحمن بدوى. والجيل الثالث هو جيلى الذى تعلم على أيادى الجيل الثانى. وهو أيضاً جيل جمال حمدان الذى تعلم على رواد المدرسة الجغرافية فى مصر، وجيل قاسم أحمد فى الملايو اكتشافا للجناح الشرقى لمصر. والجيل الرابع هو جيل نصر حامد أبو زيد.

"حوار الأجيال" يربط بين هذه الأجيال الأربعة عن طريقة القراءة. وتعنى العرض من أجل التجاوز، وإعادة كتابة النص المقروء للأجيال الثلاثة الماضية بفعل قراءة الجيل الرابع بعد نصف قرن. فقد تغيرت مصر، وتغير العالم حولها.

لا يعنى الحوار المدح والاطراء أو النقد والذم بل إعادة بناء الماضى فى الحاضر من أجل الكشف عن إمكانياته المطوية وحدود عصره إلى حد قلبه رأسا على عقب ، كما قرأ أرسطو أفلاطون، وإسبينوزا ديكارت، وماركس هيجل وهيدجر هوسرل من أجل إحداث تراكم تاريخى فلسفى فى مصر، ولكى تعى الأجيال القادمة جذورها فى الأجيال الماضية، وبدل أن يبدأ كل جيل من الصفر على هامش التاريخ.

عبده غريب